ANTONIO CAMPILLO

UN LUGAR EN EL MUNDO

LA JUSTICIA ESPACIAL Y EL DERECHO A LA CIUDAD

PENSAMIENTO 21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

ANTONIO CAMPILLO

UN LUGAR EN EL MUNDO

LA JUSTICIA ESPACIAL Y EL DERECHO A LA CIUDAD

PENSAMIENTO 21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

ANTONIO CAMPILLO

UN LUGAR EN EL MUNDO

LA JUSTICIA ESPACIAL Y EL DERECHO A LA CIUDAD

PENSAMIENTO21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

Antonio Campillo

Un lugar en el mundo

La justicia espacial y el derecho a la ciudad

Colección Pensamiento21

Director: Manuel Cruz

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

© Antonio Campillo, 2019

© Los libros de la Catarata, 2019

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

Un lugar en el mundo.

LA JUSTICIA ESPACIAL Y EL DERECHO A LA CIUDAD

ISBNE: 978-84-9097-846-7

ISBN: 978-84-9097-738-5

DEPÓSITO LEGAL: M-26.868-2019

IBIC: HPS

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: se deberá respetar la autoría del texto. Siempre habrá de constar el nombre del autor.

No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo se podrán alterar con el permiso expreso del autor. Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: http://

creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta.

A las amigas y amigos del Foro Ciudadano de la Región de Murcia,

con quienes he compartido durante las dos últimas décadas

un hospitalario lugar en el mundo: sin amos, sin muros y sin banderas

.

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo […] Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar "incivilizado" en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la humanidad.

Hannah Arendt

, Los orígenes del totalitarismo

Capítulo 1

El giro espacial de la cultura contemporánea

Adiós al progreso, límites del crecimiento y sociedad digital

En las últimas décadas se ha dado un “giro espacial” en los más diversos campos de la cultura contemporánea: el pensamiento filosófico, las ciencias de la vida y de la Tierra, los estudios histórico-sociales, las artes e incluso las ideologías políticas.

Este giro espacial se inició en los años setenta del siglo pasado y se generalizó en los noventa por la confluencia de tres fenómenos históricos diferentes que han modificado profundamente las condiciones espaciotemporales de la experiencia humana: el descrédito de la moderna idea de progreso, la crisis ecosocial del capitalismo y las nuevas tecnologías del transporte, la información y la comunicación.

El primer fenómeno fue descrito por Lyotard en La condición postmoderna (1979) como la quiebra de los “grandes relatos” emancipatorios de la modernidad, es decir, de las utopías que proyectaban en el porvenir un final feliz de la historia. En primer lugar, la utopía liberal que se impuso en el siglo XIX y que prometía la extensión universal del libre comercio, la pacificación de todas las relaciones sociales, el dominio tecnocientífico de la naturaleza, la abundancia material, la libertad individual y el ocio generalizado. Ante los muchos estragos sociales causados por esta utopía del libre mercado mundial, tanto en Europa como en sus colonias ultramarinas, en la primera mitad del siglo XX irrumpieron dos grandes utopías antiliberales, el comunismo y el fascismo, que a pesar de oponerse entre sí, coincidieron en construir regímenes totalitarios y genocidas. Durante más de treinta años (1914-1945), una terrible guerra civil europea enfrentó a estas tres utopías y provocó noventa millones de muertos.

Luego vinieron las armas nucleares, la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la descolonización de las últimas colonias europeas, los “treinta años gloriosos” del Estado de bienestar, la primera crisis del petróleo en 1973 y la eclosión de los nuevos movimientos sociales, que cuestionaron la militarización de

los territorios (el pacifismo), la degradación de la biosfera terrestre (el ecologismo) y la jerarquización patriarcal de los espacios públicos y domésticos (el feminismo). Estos nuevos movimientos sociales denunciaron la concepción evolutiva, eurocéntrica, androcéntrica y antropocéntrica de la historia universal. Por eso, en los años ochenta se abre el debate sobre la crisis de la modernidad. Pero, al mismo tiempo, comienza la gran ofensiva del neoliberalismo. En 1989 cae el muro de Berlín y tras él caen también los regímenes comunistas de Europa del Este. En la década de 1990 termina la Guerra Fría, irrumpen las potencias del Sudeste Asiático y se extienden nuevos movimientos contrarios a la hegemonía del Occidente euroatlántico, como el altermundialismo y el terrorismo yihadista. Desde entonces, se popularizan expresiones como la "sociedad del riesgo", el "fin de la historia", la "poshistoria", el "choque de civilizaciones", el "horrorismo", la "modernidad líquida", la "sociedad-red" y la "globalización", en torno a las cuales han girado los debates filosóficos, políticos y culturales de las últimas décadas.

Paralelamente, en 1972 se publica el primer informe del Club de Roma, titulado Los límites del crecimiento, realizado por un grupo de investigadores del MIT coordinado por Donella H. Meadows. El informe, que los propios autores revisaron y actualizaron varias veces (la última, en 2012), puede resumirse en dos tesis principales: si se mantienen las tendencias básicas de la moderna sociedad capitalista, cabe prever "el crecimiento exponencial de la población y del capital, seguido de un colapso"; y, como contrapunto de lo anterior, no es posible el crecimiento ilimitado en un planeta finito. Ese mismo año, se crea el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y se celebra su primera conferencia internacional. Es decir, irrumpe en el espacio público mundial la conciencia ecológica sobre los límites biofísicos de la Tierra, pero también el negacionismo como una estrategia defensiva de las elites globales, documentada y denunciada por Naomi Klein en Esto lo cambia todo (2014).

Desde su creación en 1988, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) publica informes periódicos que alertan de manera cada vez más clara sobre el creciente calentamiento de la atmósfera causado por

los combustibles fósiles y sobre los efectos catastróficos que puede tener y está teniendo ya para toda la humanidad: sequías, inundaciones, deshielos, subida del nivel del mar, hambrunas, guerras, migraciones, etc. Otros informes se ocupan del crecimiento demográfico y urbano, el agotamiento de los recursos naturales, la pérdida de biodiversidad y la contaminación de los suelos, las aguas y el aire. Y los geólogos hablan ya del Antropoceno como una nueva era geológica que se habría iniciado en 1950, con los primeros residuos radiactivos de las pruebas nucleares de la Guerra Fría y con la gran aceleración del capitalismo global tras la Segunda Guerra Mundial.

Esta mutación geobiohistórica ha sido afrontada de manera diferente por los distintos actores globales. Los gobiernos celebraron en 1992 la primera Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, de la que surgió el Protocolo de Kioto, y en 2015 la Cumbre del Clima en París, que concluyó con un acuerdo suscrito por 195 países. Pero la Cumbre de Río fue muy insuficiente y la de París, además de insuficiente, llegó demasiado tarde. A esto se añade que muchos gobiernos incumplen esos acuerdos y los supeditan al enfoque estadocéntrico: la soberanía y la seguridad nacional. El Foro Económico Mundial, que cada año reúne en Davos a las elites económicas globales, también ha comenzado a alertar en sus informes anuales sobre los riesgos ecológicos, sociales y geopolíticos que amenazan a la humanidad, pero las grandes corporaciones industriales y financieras los están afrontando más bien como nuevas oportunidades de negocio. Por último, hay científicos, ecologistas, decrecentistas, neorrurales y otros activistas sociales que pronostican el colapso del capitalismo en la segunda mitad del siglo XXI y proponen emprender ya procesos de transición ecosocial que mitiguen sus efectos, permitan adaptarse a él y eviten el triunfo de respuestas ecofascistas.

Unos años antes de La condición posmoderna y Los límites del crecimiento, el 24 de diciembre de 1968, mientras la nave espacial Apolo 8 orbitaba alrededor de la Luna, el astronauta estadounidense William Anders fotografió la Tierra desde la órbita lunar. Esa imagen, hoy ya familiar, nos permitió contemplar por vez primera nuestro planeta desde fuera, como si se tratase de una pequeña nave esférica flotando en la inmensa oscuridad del universo. Es decir, nos

hizo percibir de manera tangible nuestra ubicación en el sistema solar y nuestro destino común como especie viviente.

Pocos meses después, el 20 de julio de 1969, el Apolo 11 se posó en la Luna. Al día siguiente, dos astronautas estadounidenses dieron un paseo por el suelo lunar, instalaron varios aparatos y una placa conmemorativa, tomaron muestras e imágenes y clavaron un mástil con la bandera de su país. El comandante Armstrong fue el primero en pisar la Luna. Antes de hacerlo, activó la cámara de televisión de la nave para que los espectadores de la Tierra pudieran contemplar en directo el acontecimiento. Y al poner los pies en el suelo lunar, o más bien las botas de su traje espacial, dijo la célebre frase: "Un pequeño paso para un hombre, un gran salto para la humanidad". En efecto, ese acontecimiento fue un hito no solo desde el punto de vista astronáutico y geopolítico (en el marco de la Guerra Fría, en la que Estados Unidos y la Unión Soviética competían por el control del espacio ultraterrestre), sino también desde el punto de vista de las nuevas tecnologías de comunicación global: el paseo lunar fue retransmitido en directo y unos 600 millones de espectadores de todo el mundo, a través de nuestros televisores domésticos, pudimos asistir a un espectáculo audiovisual global meticulosamente preparado por la NASA y sus estaciones auxiliares, entre ellas el centro espacial de Robledo de Chavela (Artola, 2019). Yo tenía entonces trece años y recuerdo que toda la familia trasnochó para contemplar en el televisor tan insólito acontecimiento.

Ese mismo año, el Departamento de Defensa de Estados Unidos promovió la creación de ARPANET, un programa de investigación militar que estableció la primera conexión telefónica entre varios ordenadores ubicados en dos puntos muy alejados del país: Los Ángeles y Stanford. Ese fue el origen de Internet. Desde entonces, las nuevas tecnologías (militares y civiles) de transporte, información y comunicación se han desarrollado vertiginosamente y han reorganizado todas las formas y escalas de interacción social entre los seres humanos. Recordaré solo unos cuantos datos: en 1914 comenzó a funcionar la primera línea aérea comercial en Estados Unidos y se generalizó el uso de la aviación militar en la Primera Guerra Mundial, y un siglo después, el 29 de junio de 2018, se alcanzó la cifra récord de 202.157 vuelos de avión diarios; en 1957, la Unión Soviética puso en órbita el primer satélite artificial y

en 2017 había ya unos 3.500, de los que casi 1.500 pertenecen a Rusia, algo más de mil a Estados Unidos y el resto a otros veinte países, entre ellos España; en 2018 se rebasó la cifra de 4.100 millones de usuarios de Internet, más de la mitad de la población mundial; y en 2017 había 5.000 millones de usuarios de teléfonos móviles (el 66 por ciento de la población mundial) y 7.800 millones de tarjetas SIM en distintos dispositivos (smartphones, tabletas, portátiles, etc.), más que los habitantes del planeta en ese año (7.550 millones). Todas estas máquinas y redes de transporte, información y comunicación han hecho posible la formación de una sociedad global y, con ella, la gran fractura espaciotemporal entre la tecnosfera de los flujos globales, acelerados e ilimitados (de capitales, mensajes, mercancías, seres vivos, sustancias tóxicas y datos digitales) y la biosfera de los territorios locales, estables y limitados en los que se desenvuelve nuestra vida cotidiana.

Del calendario de la revolución

al mapa de la resistencia

La confluencia de estos tres fenómenos (el descrédito de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad, la crisis ecosocial global y las nuevas tecnologías del transporte, la información y la comunicación) ha modificado profundamente las condiciones espaciotemporales de la experiencia humana y, por ello mismo, ha provocado un giro espacial en los más diversos campos de la cultura contemporánea.

La filosofía moderna había centrado su reflexión en el tiempo y lo había destacado como el gran distintivo de la condición humana: desde el tiempo psíquico como constituyente de la conciencia reflexiva y de la identidad personal (Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger) hasta el tiempo histórico como forjador del progreso de la humanidad (Condorcet, Herder, Hegel, Comte, Marx, Bloch). Sin embargo, tras las terribles experiencias de la guerra civil europea (1914-1945) y las tres grandes transformaciones que acabo de mencionar, los filósofos y filósofas de las últimas décadas han comenzado a centrarse en el espacio, desde la más inmediata espacialidad del cuerpo vivido y de su entorno vital hasta los grandes conflictos geopolíticos y riesgos ecológicos, pasando por las múltiples formas y escalas espaciales de la convivencia humana. Por ejemplo, la trilogía Esferas (1998-2004), del filósofo Peter Sloterdijk, es un gran relato en el que la existencia humana se constituye y se transforma a través de una serie de “esferas” que van desde el útero materno hasta “el mundo interior del capital”, es decir, el gran invernadero en el que vive hoy la minoría más rica de la sociedad global. El volumen colectivo El territorio de los filósofos: lugar y espacio en el pensamiento del siglo XX (2009), editado por Thierry Paquot y Chris Younès, ofrece una amplia panorámica de este giro de la filosofía contemporánea.

En las ciencias biológicas, que desde Darwin habían estado dominadas por el paradigma evolucionista, también se ha producido un claro giro espacial. En parte por la aparición de nuevas disciplinas como la etología, la sociobiología y la ecología, y en parte por la irrupción de un nuevo paradigma ecosistémico en el que han ido confluyendo innovaciones como la teoría de sistemas (Ludwig von Bertalanffy), el concepto de autopoiesis (Francisco Varela y Humberto Maturana), el descubrimiento de la endosimbiosis (Lynn Margulis), la hipótesis Gaia (James Lovelock) y la creciente interdependencia entre las ciencias del sistema Tierra (Declaración de Ámsterdam sobre Cambio Global, 2001). Este nuevo paradigma ecosistémico ya no está centrado en la evolución de las especies por selección natural ni en el estudio de su morfología y fisiología, sino más bien en la interacción mutua entre los seres vivos y su entorno natural y en el estudio de los ecosistemas locales como totalidades complejas y dinámicas, interconectadas en el ecosistema global formado por la biosfera terrestre.

El giro espacial se ha dado también en las ciencias histórico-sociales: historia, geografía, sociología, antropología, politología, derecho, economía, ecología política, urbanismo, etc. Todas ellas convergen en un punto crucial: las sociedades humanas no pueden ser comprendidas si no se tiene en cuenta el modo en que se inscriben en el espacio, es decir, el modo en que se relacionan con su entorno natural y artificial, cómo lo ocupan y transforman, lo dividen y recorren, lo disputan y comparten, lo destruyen y reconstruyen. La condición humana es a un tiempo social, temporal y espacial, pues las múltiples interacciones que los humanos mantenemos unos con otros y nos constituyen como tales no solo se tejen, se destejen y se transforman siguiendo pautas temporales, sino que también se localizan, se distribuyen y se desplazan en un espacio concreto al que modelan y por el que son, al mismo tiempo, modeladas. Además, esta dialéctica entre la sociabilidad, la temporalidad y la espacialidad de la vida humana se produce en todos los lugares y escalas territoriales en los que cohabitamos y nos confrontamos, entre nosotros y con los demás seres vivientes. Por eso, es importante comprender no solo la “producción social del espacio”, como propuso Henri Lefebvre, sino también la “producción espacial de lo social”, como ha planteado Edward W.

Soja en su trilogía Geografías posmodernas (1989), Tercer espacio (1996) y Posmetrópolis (2000).

El filósofo e historiador Michel Foucault ha sido uno de los pensadores que más tempranamente y con más lucidez ha analizado las relaciones entre el poder, el saber y el espacio. Ya en 1967, en una conferencia titulada "Espacios otros: utopías y heterotopías", sugirió que "la inquietud de hoy concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo", y propuso emprender un estudio sistemático de los diversos lugares cotidianos, utópicos y heterotópicos que estructuran la vida humana en cada sociedad y en cada época histórica. En 1975 publica Vigilar y castigar, en donde reconstruye el "nacimiento de la prisión" en la Europa moderna y la proliferación de otras muchas instituciones de encierro que adoptan también el modelo panóptico diseñado por Bentham: escuelas, cuarteles, fábricas, hospitales, etc. En 1977, en la entrevista "El ojo del poder", propone de nuevo un ambicioso plan de trabajo: "Podría escribirse toda una 'historia de los espacios' —que sería al mismo tiempo una 'historia de los poderes'— que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas". En realidad, él se limitó a analizar las relaciones de poder/saber implicadas en el conocimiento y control de los individuos (mediante las instituciones de encierro) y de las poblaciones (mediante las grandes regulaciones biopolíticas), pero al mismo tiempo reconoció que sería conveniente estudiar las prácticas relacionadas con el conocimiento y control de los territorios, de los seres vivos que los pueblan, de las energías que los atraviesan, de los procesos que los transforman. Porque, a fin de cuentas, el dominio de los seres humanos y el dominio de la naturaleza se entrecruzan y refuerzan mutuamente.

En la citada entrevista, Foucault apunta: "Los médicos han sido, con los militares, los primeros gestores del espacio colectivo", porque unos y otros tratan de conocer y controlar la interacción entre los seres humanos y el espacio biofísico en el que habitan. Sin embargo, él se centró en la medicina y no en la guerra, en las ciencias humanas y no en las naturales, en la genealogía histórica del sujeto

y no en la del espacio. Por eso, en La fuerza de la razón (1986) me serví de su enfoque genealógico para analizar la "revolución militar" que se produjo en Europa occidental entre los siglos XV y XVII (armas de fuego, fortificaciones, galeones, arsenales, escuelas militares, etc.) y traté de mostrar su estrecho vínculo no solo con la formación del Estado moderno y la economía-mundo capitalista, sino también con el nacimiento de la física matemática y el control tecnocientífico de la naturaleza terrestre. Ese estrecho vínculo entre la "fuerza" de los nuevos poderes sociales y la "razón" de los nuevos saberes expertos hizo posible la expansión ultramarina de la Europa atlántica y su hegemonía sobre todos los pueblos de la Tierra. Si el desarrollo del Occidente moderno se basó en unos saberes disciplinarios y biopolíticos destinados al gobierno de los seres humanos, requirió igualmente de unos saberes militares, geopolíticos y tecnocientíficos destinados al dominio de los territorios, los seres vivientes y las energías naturales.

En los últimos años, el enfoque foucaultiano ha sido utilizado ampliamente para analizar las nuevas formas de poder inventadas por el capitalismo neoliberal. Entre esas nuevas formas destaca la combinación del control geopolítico de los territorios y el gobierno biopolítico de las poblaciones, que ha dado origen a la creciente proliferación de muros, vallas, controles fronterizos y campos de internamiento, con los que los estados no solo pretenden controlar sus fronteras terrestres, marítimas y aéreas, sino también gobernar, jerarquizar y disciplinar a las poblaciones que se desplazan de un país a otro y que son clasificadas como inversores, profesionales de elite, turistas, refugiados, migrantes legales y migrantes ilegales. Con este control del movimiento de las poblaciones a través de los territorios fronterizados, como ha mostrado Pablo Domènech en su reciente tesis de doctorado (2019), los estados contribuyen a reforzar las grandes desigualdades sociales generadas por el capitalismo global.

El giro espacial de la cultura contemporánea también se ha dado en el campo de la creación artística, sobre todo por el influjo de los nuevos movimientos sociales: feminismo, ecologismo, decolonialismo, asociaciones de migrantes, colectivos LGTBI, etc. Como dice Anna Maria Guasch en El arte en la era de lo global (2016), la exposición "Magiciens de la Terre", celebrada en el

Centre Georges Pompidou en 1989, fue un hito porque cuestionó la hegemonía tradicional del arte euroatlántico. Muchos y muchas artistas entienden hoy su labor como una performance (a un tiempo acción artística y activismo social) que pretende revelar las complejas tensiones entre lo local y lo global. Por eso, procuran que su actividad esté encarnada en los cuerpos, elaborada con los materiales de uso común, situada en los lugares donde la gente vive o malvive; en resumen, comprometida con los conflictos y las luchas de la vida cotidiana. El espacio donde se exhibe la creación artística ya no es concebido como un mero receptáculo, como un escenario neutro e intercambiable donde se instala una obra o se ejecuta una acción para ser contemplada por un público pasivo, con una duración y un ritmo impuestos por la propia obra o acción creadora, sino que la práctica artística consiste más bien en llamar la atención sobre las características peculiares del entorno físico y social, interactuar activamente con él e implicar al público en esa interacción abierta, precisamente para provocar una conmoción, una reflexión y una transformación creativa de su relación política, afectiva y existencial con los espacios en los que vive.

Finalmente, el giro espacial se ha dado también en las ideologías políticas. Como cuenta Reinhardt Koselleck en Futuro pasado (1979), tras la Revolución francesa se invirtió la jerarquía tradicional entre el "espacio de experiencia" y el "horizonte de expectativa", y la prometedora utopía de los tiempos modernos fue expandiéndose a costa de la caduca autoridad de los tiempos antiguos. Por eso, las ideologías políticas del siglo XIX se configuraron y se confrontaron entre sí mediante categorías temporales (tradicionalistas/modernistas, conservadores/ progresistas, reaccionarios/revolucionarios, etc.), que se hicieron coincidir con su ubicación física a la "derecha" y a la "izquierda" de los nuevos hemiciclos parlamentarios. Pues bien, en las últimas décadas hemos asistido a lo que François Hartog ha definido en Regímenes de historicidad (2002) como el triunfo del "presentismo", un nuevo régimen de creciente aceleración temporal impuesto por el capitalismo digital o informacional. Ahora se nos exige correr aceleradamente hacia ninguna parte y competir sin descanso para no ser barridos por el mercado que todo lo invade, es decir, luchar con uñas y dientes para permanecer en la cresta de la ola durante el mayor tiempo posible, porque todo envejece a una

velocidad de vértigo. Como dice Judy Wajcman (2017), llevamos "vidas aceleradas en la era del capitalismo digital" y eso ha hecho que nos convirtamos en "esclavos del tiempo".

En efecto, la obsolescencia programada no afecta solo a las mercancías, sino también a las noticias, las modas, las ideologías, los gobiernos e, incluso, los seres humanos. Bauman afirma en Vidas desperdiciadas (2004) que quienes no logran ser "competitivos" y caen en la espiral descendente de la precariedad pasan a ser tratados como meros "desechos humanos". Klaus Schwab, presidente del Foro Económico Mundial, proclamó en 2018 este nuevo programa presentista: "La línea de la división de hoy no está entre la izquierda y la derecha políticas, sino entre los que abrazan el cambio y los que quieren conservar el pasado. Estos últimos se quedarán atrás".

Ante esta hegemonía del presentismo como un nuevo régimen de aceleración temporal que todo lo consume y todo lo desecha, las ideologías políticas del siglo XXI ya no se distinguen entre sí apelando a la tradición o la revolución, la autoridad del pasado o la utopía del futuro, sino que recurren a categorías espaciales polémicas para marcar la diferencia entre "nosotros" y los "otros", sea mediante la dicotomía horizontal entre los de dentro y los de fuera (nacionales/extranjeros, occidentales/orientales, los del Norte/los del Sur), sea mediante la dicotomía vertical entre los de abajo y los de arriba (el pueblo/la casta, el 99/el 1 por ciento de la humanidad, la amplia base y la reducida cúspide de una pirámide global cada vez más desigual).

Esto no significa que hayan dejado de escribirse grandes relatos históricos: al contrario, en las últimas décadas ha surgido la llamada "historia mundial", que pretende contar la historia de todas las sociedades humanas y no solo las del Occidente euroatlántico, como una gran red de interacciones sociales, tecnológicas y ecológicas que ha ido poblando y conectando a todos los pueblos de la Tierra desde hace 250.000 años. Algunos de los autores de este nuevo género historiográfico, como Jared Diamond y Yuval Noah Harari, han tenido un enorme éxito editorial, tal vez porque la historia mundial responde a las recientes transformaciones espaciotemporales de la experiencia humana. En los últimos años,

ha surgido también lo que Fred Spier y David Christian han denominado la "gran historia", que pretende inscribir la historia de la humanidad en la historia de la vida terrestre, del planeta Tierra y del universo conocido. Como dice Christian, la gran historia es en realidad el "mito de creación moderno".

Pero, en general, estos nuevos "grandes relatos" ya no son evolutivos, eurocéntricos, androcéntricos ni antropocéntricos: ya no atribuyen a la historia del universo, de la Tierra, de la vida y de la humanidad un movimiento providencial, teleológico o progresivo, cuya meta sería la aparición del ser humano y su dominio prometeico sobre el resto del mundo; ya no sitúan a Europa occidental como el centro y la vanguardia del devenir de la humanidad; ya no conceden la supremacía al sexo masculino; y ya no consideran que la historia humana pueda ser comprendida sin su inserción en (y su interacción con) la historia de la naturaleza terrestre y celeste.

En Adiós al progreso (1985), defendí la interpretación de la crisis de la modernidad como el fin de la idea de progreso y sugerí la necesidad de un giro espacial en el pensamiento filosófico. En aquel momento, no se podía prever la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, y estaba todavía en sus inicios la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación. Sin embargo, en sintonía con Lyotard y otros críticos de la modernidad europea, me pareció necesario repensar las relaciones entre el tiempo y el espacio, y propuse reemplazar el "calendario de la revolución" por el "mapa de la resistencia". Más tarde, publiqué una breve historia de la humanidad con el título Variaciones de la vida humana (2001), precisamente porque el hilo conductor de ese "gran relato" ya no era la idea de progreso, sino la idea de variación, a partir de la cual traté de repensar las grandes mutaciones espaciotemporales de la historia humana.

El palestino Edward Said, uno de los iniciadores del pensamiento decolonial con obras como Orientalismo (1978) y Cultura e imperialismo (1993), en esta última se refirió al giro espacial contemporáneo como un "cambio de paradigma" en el que las luchas entre la tradición y la revolución estaban dejando paso a las "luchas por la geografía", no referidas solo a la defensa de un

territorio biofísico, sino también a los conflictos simbólicos “sobre ideas, formas, imágenes y fantasías”. En efecto, el giro espacial en los más diversos campos de la cultura contemporánea es un cambio de paradigma que pretende reequilibrar las relaciones entre el tiempo y el espacio como condiciones de la experiencia humana, desplazando la atención de la cronología a la topología, de los relatos a los mapas, de la sucesión diacrónica a la simultaneidad sincrónica, de la línea unidireccional del tiempo histórico a la superficie esférica del espacio terrestre, en el que múltiples trayectorias colisionan y se entretejen, en una compleja e imprevisible red de relaciones que es a un tiempo física y simbólica, natural y social, pues en ella se entrecruzan la biosfera terrestre y la tecnosfera humana.

Desde Thomas Moro y Francis Bacon en adelante, las grandes utopías de la modernidad occidental concibieron el tiempo de las sociedades humanas como un movimiento teleológico, unidireccional, irreversible y ascendente, y proyectaron en el futuro una “ciudad ideal” que sería el final feliz de la historia. En el siglo XX, estas ciudades ideales dejaron paso a las “ciudades distópicas” del cine y de la literatura (Fritz Lang, Charlie Chaplin, Aldous Huxley, George Orwell, James G. Ballard, etc.), que desde la época de entreguerras y la segunda posguerra mundial anticiparon un porvenir dominado por megaciudades tecnificadas y totalitarias, o expuesto a catástrofes ecológicas que destruirían la civilización industrial y diezmarían a la humanidad. Es lo que Marina Garcés ha descrito como nuestra “condición póstuma”, a la que propone responder con una “nueva ilustración radical” que mantenga abierto el horizonte emancipatorio, frente al catastrofismo resignado y el solucionismo tecnocrático.

No es casual que el “principio esperanza” de Ernst Bloch (1959), vinculado a la tradición hegeliano-marxista y a la utopía comunista, haya dejado paso al “principio responsabilidad” de Hans Jonas (1979), vinculado a la crítica ético-política de los grandes riesgos ecológicos de la civilización tecnocientífica. Hoy sabemos que el siglo XXI será “el Siglo de la Gran Prueba”, como plantea Jorge Riechmann en Ecosocialismo descalzo (2018), pues el choque del capitalismo fosilista con los límites biofísicos del planeta provocará muy probablemente un colapso ecosocial en la segunda mitad del

siglo XXI y requerirá la puesta en marcha de grandes procesos de transición y adaptación de la humanidad a unas condiciones de vida más austeras y sostenibles.

En el presente ensayo analizaré las consecuencias políticas del giro espacial y me centraré, sobre todo, en el entrecruzamiento entre lo global y lo local, es decir, entre la globalización y la urbanización aceleradas de todas las interacciones ecosociales.

Los mapas del tiempo cósmico,

biológico y humano

El cambio de paradigma provocado por el giro espacial no consiste en privilegiar el espacio e ignorar el tiempo, sino más bien en repensar las relaciones entre ambos, dado que son dos dimensiones básicas e inseparables de la experiencia humana.

El espacio y el tiempo no se contraponen como lo estático y lo dinámico, la simultaneidad y la sucesión, ni tampoco como la res extensa y la res cogitans, la materia y el espíritu, la necesidad y la libertad; no tienen una entidad absoluta, abstracta e infinita, independiente de los seres y fenómenos espaciotemporales relativos, concretos y finitos; y, por último, sus cualidades no pueden ser reducidas a las meras magnitudes cuantitativas de la geometría y la aritmética. Estos tres presupuestos cartesianos, que dominaron el pensamiento filosófico y científico de la Europa moderna, han sido problematizados de uno u otro modo por el giro espacial contemporáneo. No es casual que el ya citado historiador David Christian haya publicado su "introducción a la Gran Historia" con el paradójico título Mapas del tiempo (2004), precisamente para dar cuenta del nuevo paradigma espaciotemporal que ha surgido en las últimas décadas.

Para la física contemporánea, el espacio y el tiempo forman una trama indisociable. Cuando Einstein tenía 26 años, publicó su célebre artículo "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento" (1905), en el que formuló la teoría de la relatividad especial. Frente a la mecánica clásica de Newton, Einstein propuso que el tiempo fuese considerado como una cuarta dimensión inseparable de las tres dimensiones espaciales (anchura, altura y profundidad), con las que formaría lo que hoy se conoce como el "espacio-tiempo de Minkowski". Este espacio-tiempo ya no es absoluto e independiente del observador, como pensaba Newton,

sino relativo a (y dependiente de) su estado de reposo o movimiento, siendo la velocidad de la luz la única magnitud que permanecería constante para cualquier observador en cualquier espacio-tiempo. Esto permitió que, a partir de entonces, la velocidad de la luz fuese utilizada por la ciencia como un reloj natural para medir cualquier otro movimiento físico, fuera de estrellas, electrones o humanos. Einstein propuso el famoso ejemplo de los gemelos: “Dos gemelos: el primero de ellos hace un largo viaje a una estrella en una nave espacial a velocidades cercanas a la velocidad de la luz; el otro gemelo se queda en la Tierra. A la vuelta, el gemelo viajero es más joven que el gemelo terrestre”.

En la década de 1970 comenzaron en Estados Unidos los primeros vuelos aéreos comerciales alrededor del mundo. El físico Joseph Hafele y el astrónomo Richard Keating aprovecharon esta novedad tecnológica para realizar un experimento y demostrar la hipótesis de Einstein de un modo que fuera comprensible para el público no especializado. En octubre de 1971 embarcaron en un Boeing 747 de una línea comercial regular y realizaron un vuelo de ida y vuelta alrededor del mundo con dos relojes atómicos de alta precisión que pesaban unos 60 kilos cada uno. Estos dos relojes habían sido sincronizados con un tercer reloj que permaneció fijo en Washington. El experimento permitió comprobar que para los relojes viajeros habían transcurrido 184 nanosegundos menos que para el reloj gemelo que se había quedado en tierra. Así que, como había previsto Einstein, “el gemelo viajero es más joven que el gemelo terrestre”.

Además, Einstein y Minkowski reinterpretaron la fuerza gravitacional postulada por Newton como una curvatura del espacio-tiempo, lo que les permitió explicar en los términos de la física relativista los agujeros negros de las galaxias, los movimientos orbitales de las estrellas en torno a ellos y los de los planetas alrededor de las estrellas, como en el caso del sistema solar. Sin embargo, Einstein se resistió siempre a aceptar la teoría de la gran explosión inicial y de un universo en expansión ilimitada, porque eso contradecía su concepción de un orden cósmico eterno, estable y homogéneo.

Y es que, en efecto, hay un aspecto de la mecánica clásica

newtoniana que se mantuvo en la teoría de la relatividad y en la mecánica cuántica, al menos inicialmente: la creencia en el carácter determinista e invariable de las leyes físicas. Según esta creencia, a partir de los fenómenos del pasado es posible predecir con exactitud los fenómenos que sucederán en el futuro, y viceversa: los fenómenos del futuro pueden ser explicados como efectos necesarios de los que han sucedido en el pasado. Dicho en términos ontológicos: todo lo posible es ya real y todo lo real agota el campo de lo posible. Por eso, la previsión y la explicación, las causas y los efectos, el pasado y el futuro serían completamente reversibles entre sí, de modo que no habría propiamente pasado, presente y futuro en los procesos físicos, pues no habría nada nuevo, azaroso e irreversible. El tiempo sería solo la medida del movimiento, una simple variable matemática del espacio. Como dijo el propio Einstein, “Dios no juega a los dados”.

Pero Einstein se equivocó en este punto. Otra de las grandes revoluciones de la física contemporánea ha sido la termodinámica, cuyo segundo principio, conocido como principio de entropía, permite dar cuenta de los procesos físicos irreversibles que tienden a la pérdida de energía y al llamado estado de equilibrio o de muerte térmica. Aquí nos encontramos con procesos relativamente aleatorios e inciertos, que pueden dar lugar a trayectorias alternativas, no completamente previsibles y en modo alguno reversibles. En el estudio de los fenómenos termodinámicos, las leyes deterministas deben ser reemplazadas por la toma en consideración de las condiciones iniciales de cada sistema físico y el consiguiente cálculo de probabilidades, como sucede en la mecánica estadística. Como dice Ilya Prigogine en El fin de las certidumbres (1997), la “flecha del tiempo” no se da solo en la historia humana y en la evolución biológica, sino también en los procesos físico-químicos alejados del estado de equilibrio. Más aún, la irreversibilidad en los procesos alejados del equilibrio térmico es precisamente la que permite explicar el incremento de la complejidad en los sistemas físico-químicos y, por tanto, la adquisición de propiedades emergentes por parte de la materia, como la aparición de la materia viva, la formación de organismos pluricelulares y el surgimiento de comunidades de seres humanos dotados de conciencia y regidos por reglas morales. Ya Erwin Schrödinger, en su célebre ensayo ¿Qué es la vida? (1944), definió a los

organismos vivos como sistemas físicos neguentrópicos, capaces de incrementar su complejidad y externalizar la entropía mediante la obtención de energía de su entorno.

No es casual que la economía ecológica, dedicada a analizar los procesos de intercambio de materia y energía entre las sociedades humanas y la biosfera terrestre, tuviera su origen y siga teniendo su fundamento último en el principio de entropía. Y tampoco es casual que el libro de Schrödinger sobre la vida fuese una de las lecturas de cabecera del economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen, reconocido como el fundador de la economía ecológica. Georgescu-Roegen cuestionó tanto la economía liberal como la marxista, porque ambas se basan en los principios de la mecánica clásica y no tienen en cuenta que los procesos biofísicos de circulación de la materia y la energía son las condiciones y los límites de todo sistema económico. Por ello, consideró necesario recurrir a la termodinámica para refundar la economía. El título de su obra magna es muy elocuente: La ley de la entropía y el proceso económico (1971).

Volvamos, pues, a la termodinámica. Como dice Prigogine, premio Nobel de Química en 1977, los procesos físicos irreversibles no son anomalías marginales ni ilusiones subjetivas causadas por la insuficiencia de nuestros conocimientos, sino que juegan un papel fundamental en la naturaleza y nos obligan a construir una "nueva alianza" entre las ciencias físicas, biológicas y humanas, más allá del dualismo cartesiano. Por un lado, el tiempo deja de ser una mera magnitud del movimiento espacial, como en Einstein, y pasa a ser una dimensión aleatoria y creativa de la materia, precisamente la que introduce en ella la heterogeneidad de trayectorias alternativas, el incremento de la complejidad y la adquisición de propiedades emergentes; por otro lado, eso significa que el tiempo no puede ser considerado en abstracto, sino siempre en relación con los sistemas físicos concretos y con sus distintas trayectorias posibles en situaciones de no equilibrio; por último, eso significa también que hay una relación inseparable entre la "flecha del tiempo" de los procesos termodinámicos y la formación de diferentes niveles o sistemas de complejidad autoorganizada, desde las partículas elementales hasta los organismos unicelulares, y desde los organismos pluricelulares hasta las grandes comunidades

de seres humanos.

Más aún, los procesos físicos irreversibles estarían en el origen mismo del universo conocido. La cosmología contemporánea ha cuestionado la concepción newtoniana del universo como un orden estable, homogéneo e infinito, regido por leyes divinas y eternas, y ha adoptado más bien la teoría de que el universo conocido (es decir, el que habitamos los seres humanos) tuvo su origen hace unos 13.000 millones de años, debido a la gran explosión de un densísimo agujero negro. Desde entonces, no ha cesado de expandirse y diversificarse, haciendo posible la formación de galaxias como la Vía Láctea, de estrellas como el Sol y de planetas como la Tierra, en donde surgieron las más diversas especies vivientes, entre ellas la especie humana. El astrónomo Edwin Hubble descubrió en 1924 que el universo conocido está compuesto por una gran diversidad de galaxias y que la nuestra es solo una entre muchas, una idea que ya había formulado el filósofo Kant en 1755. Pocos años después, Hubble descubrió algo mucho más importante: que las estrellas y las galaxias se alejan unas de otras, es decir, que el universo está en expansión. Fue la primera y hasta ahora la más contundente prueba de la teoría de la gran explosión inicial. Además, gracias a la luz recibida de las estrellas pudo medir su velocidad de alejamiento y, por tanto, comprobó que se podía calcular de manera aproximada la edad del universo. Pero la teoría del universo en expansión solo comenzó a ser aceptada cuando en 1964 Arno Penzias y Robert Wilson descubrieron por casualidad la llamada radiación cósmica de fondo (RCF), una segunda y decisiva prueba observacional de la gran explosión inicial. Un relato ya clásico de esta gran transformación de la cosmología contemporánea es el libro de Stephen Hawking Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros (1988), que en su momento tuvo un gran éxito editorial.

Lo más relevante de todos estos hallazgos es que los astrónomos han podido comprobar la hipótesis del big bang, fecharla con bastante aproximación y reconstruir las sucesivas etapas de los miles de millones de años de la historia cósmica, mediante la observación y medición de fenómenos actuales, como el movimiento expansivo de las estrellas más lejanas, la radiación cósmica de fondo, la edad de los elementos químicos que se formaron en el interior de las

estrellas, etc. Esto revela, una vez más, el vínculo entre el tiempo y el espacio: las estrellas más alejadas del pequeño rincón del universo en el que habitamos son también los vestigios más evidentes del pasado remoto de la historia cósmica, pues su luz tiene que recorrer enormes distancias y solo nos llega cuando ellas mismas hace miles de millones de años que se han extinguido. Así que las estrellas más lejanas en el espacio son también las más antiguas en el tiempo.

Algo parecido sucede en el campo de la geología, la vulcanología, la oceanografía, la climatología, la biología evolutiva y, en general, las ciencias del sistema Tierra. Los fenómenos más antiguos en la formación de nuestro planeta y en la evolución de las especies vivientes (comenzando por algunos elementos químicos que son la base de la vida, como el hidrógeno, el oxígeno y el carbono, y siguiendo por las primeras bacterias procariotas y eucariotas) han dejado su huella en la actual superficie del planeta: en los estratos más profundos de la corteza terrestre, en el interior de los casquetes polares, en el fango de los fondos marinos, en las cumbres de las cordilleras, en los gases de la atmósfera e incluso en nuestros propios organismos, donde el número de bacterias es tan grande como el de células. Por eso, para retroceder en el tiempo geológico y biológico, hay que buscar las huellas del pasado más remoto en el espesor espacial de los diversos elementos que componen actualmente la biosfera terrestre: la tierra, el agua, el aire, los fósiles de materia orgánica y las propias especies vivientes. Así es como James Lovelock, Lynn Margulis y otros muchos investigadores han podido reconstruir las “edades de Gaia”, la “endosimbiosis seriada” de las primeras bacterias eucariotas que dieron origen a todos los organismos pluricelulares, y, sobre todo, la historia de la interacción homeostática entre los seres vivos y la biosfera terrestre: leyendo en los mapas geológicos y biológicos que se encuentran hoy ante nosotros.

Un procedimiento similar es el que llevan a cabo los paleoantropólogos, arqueólogos, geógrafos, historiadores y expertos en genética de poblaciones y en lingüística comparada cuando tratan de reconstruir el origen de las sociedades humanas, su migración y adaptación a los distintos ecosistemas de la Tierra, su diversificación biológica y cultural, y, por último, sus constantes

intercambios, conflictos y mestizajes, desde las primeras comunidades nómadas hasta los grandes imperios agrarios, y desde la expansión ultramarina de Europa occidental hasta la actual sociedad planetaria. El historiador Karl Schlögel retomó una expresión de Friedrich Ratzel, fundador de la geografía humana, para dar título a su obra sobre el giro espacial: En el espacio leemos el tiempo (2003). En efecto, el tiempo de las sociedades humanas se inscribe en el espacio terrestre, tanto natural como artificial, y tanto físico como simbólico, y ha ido dejando en él toda clase de huellas que siguen hoy vivas. Las diferentes sociedades y épocas no se suceden y reemplazan unas a otras en una secuencia lineal, como creía el evolucionismo social, sino que más bien se confrontan, se superponen, se entrecruzan y dan lugar a una compleja amalgama de estratos en la que cabe la "sincronía de lo asincrónico" y la "unidad en la diversidad". Basta pasear por una ciudad del siglo XXI para comprobar cómo conviven en ella, por un lado, una serie de estratos históricos muy diversos, que se han ido acumulando y entrecruzando durante siglos y milenios, y, por otro lado, una gran diversidad de gentes procedentes de distintos países y continentes, que han migrado de un lugar a otro y que actualmente cohabitan, se enfrentan y se entremezclan de muy diversas maneras. El tiempo se inscribe en el espacio y, precisamente por eso, en el espacio podemos leer el tiempo.

La pluralidad de escalas y de lugares

Para comprender la historia de las sociedades humanas y su compleja interacción con la historia de la biosfera terrestre, hemos de recordar que los acontecimientos histórico-sociales "tienen lugar" en un determinado entorno (natural y artificial), que la historia es inseparable de la geografía, que los relatos remiten a los mapas. Pero también hemos de recordar que no hay un único marco espaciotemporal dado a priori, para todos y para siempre, como creía Kant, pues habitamos en una gran diversidad de escalas y de lugares.

La Gran Historia nos recuerda que el mundo no es estable y homogéneo, sino que está compuesto por una pluralidad de escalas espaciotemporales, cada una de ellas con su propia topología y su propia cronología. La escala más amplia es la del universo conocido: surgió hace unos 13.000 millones de años, tras la explosión de un densísimo agujero negro, y desde entonces no ha cesado de expandirse, enfriarse y diversificarse en átomos, estrellas, galaxias, planetas, meteoritos y otros cuerpos y fenómenos celestes. Actualmente se estima que hay unos dos billones de galaxias en el universo conocido y que cada galaxia contiene una media de 100.000 millones de estrellas.

En el marco del universo en expansión se inscribe una escala espaciotemporal mucho más pequeña, la de nuestro sistema solar: hace unos 4.600 millones de años, en la galaxia llamada Vía Láctea, se formaron el Sol y su sistema planetario. Hoy sabemos que la duración del Sol es limitada, como la de cualquier otra estrella, y que se encuentra ahora en su punto medio: se extinguirá dentro de 4.000 o 5.000 millones de años, y con él se extinguirán también la Tierra y todo cuanto viva en ella, incluida la especie humana. Aunque también cabe la posibilidad de que la propia humanidad provoque su muerte anticipada mediante una guerra nuclear o un gran colapso climático y ecológico.

Muchos humanos se resisten a aceptar su muerte individual y tratan de sobrevivir a cualquier precio, sea explotando el cuerpo y la vida de sus semejantes, sea imaginando una segunda vida incorpórea y ultraterrena, como prometen las religiones teológicas. Los llamados "transhumanistas" predican hoy una nueva religión tecnocientífica, cuya buena nueva es la creación de un superhombre inmortal que colonizará otros sistemas solares, al menos para la casta elegida de los inmortales. Entre las antiguas religiones teológicas y la moderna religión tecnológica, cabe una tercera alternativa: hacernos cargo de lo que significa haber aparecido milagrosamente en este pequeño y efímero lugar del universo. Somos animales constitutivamente terrestres, pues nuestra existencia —como especie viviente, como comunidades políticamente diferenciadas y como individuos singulares— se encuentra a un tiempo posibilitada y limitada por el Sol, la Tierra y las otras muchas especies que la pueblan. Por eso es tan importante que cuidemos nuestra pequeña y efímera morada, que fue la cuna de nuestros primeros antepasados y será la tumba de nuestros últimos descendientes.

La Tierra y la vida han evolucionado de forma conjunta e interdependiente. Hace 3.500 millones de años, surgen los primeros organismos unicelulares: las células procariotas. Hace 2.500 millones de años, las primeras células fotosintetizadoras absorben dióxido de carbono y emiten oxígeno, provocando un cambio en la composición química de la atmósfera. Este cambio atmosférico y la endosimbiosis entre distintos tipos de células procariotas dan origen a las células eucariotas complejas: cuentan con un núcleo que contiene ADN y otros orgánulos especializados, como los cloroplastos (que realizan la fotosíntesis) y las mitocondrias (que realizan la respiración celular). Unos dos mil años después, algunas de estas células complejas se agruparán en colonias y en cuatro grandes tipos de organismos pluricelulares: protistas, hongos, plantas y animales. Hace unos 570 millones de años, en el periodo Cámbrico de la era Paleozoica, con el aumento del oxígeno en la atmósfera y la formación de una capa de ozono que protege de la radiación ultravioleta, comienzan a proliferar los organismos pluricelulares, especialmente las plantas y los animales. Hace 65 millones de años, el impacto de un meteorito extermina a los dinosaurios, que eran los animales terrestres más grandes, y su lugar será ocupado por una gran variedad de mamíferos, entre ellos

los primates arborícolas y los homínidos bípedos. Estos cambios en la evolución biológica se encuentran interconectados con los cambios geológicos, entre ellos el movimiento de las placas tectónicas que fue uniendo y separando los continentes, con la consiguiente formación de cordilleras, valles, bosques, ríos, lagos, mares y océanos.

Llegamos así a una tercera escala, que es la del largo proceso de hominización que concluye con la aparición de la especie humana sobre la Tierra. Este proceso se inicia con los hominoides hace 35 millones de años. Hace 20 millones de años comienzan a diferenciarse los homínidos, antepasados comunes de los orangutanes, gorilas, chimpancés, bonobos y humanos. Hace 7 millones de años aparecen los primeros homíninos bípedos, antepasados de los chimpancés, bonobos y humanos actuales; hace 4 millones, los australopitecos; hace 2,5, el Homo habilis; hace 2, el Homo erectus; hace 1,2, el Homo antecessor; entre los años 230.000 y 40.000 antes del presente, el Homo neanderthalensis coexiste con los humanos e incluso llega a cruzarse genéticamente con ellos en algunas épocas y zonas de la Tierra; finalmente, el Homo sapiens aparece hace unos 250.000 años.

Con la aparición del Homo sapiens en África y su extensión por toda la Tierra, comienza la cuarta escala espacio-temporal, que es la escala de la historia humana. En ella, como ya he dicho, historia y geografía son inseparables. El Homo sapiens ha sido siempre un Homo viator, una criatura nómada que no ha cesado de desplazarse de un lugar a otro. Precisamente por su nomadismo, ha ido poblando todos los continentes en sucesivas olas migratorias. Las grandes transformaciones históricas son inseparables de los grandes movimientos de población, que son los que han ido habitando, modelando y humanizando los distintos ecosistemas terrestres. Estas mutaciones espaciotemporales, a su vez, se han ido sedimentando en estratos culturales superpuestos y entrecruzados, y han dado lugar a la gran diversidad de lugares y escalas territoriales en los que habitamos los 7.670 millones de humanos censados en 2018, desde las pequeñas aldeas tribales hasta las grandes ciudades y redes de comunicación de la sociedad global.

Por eso, el giro espacial de las últimas décadas nos obliga a revisar

también nuestras categorías éticas, jurídicas y políticas (comunidad, pueblo, nación, soberanía, democracia, representación, ciudadanía, derechos, justicia, ley, libertad, igualdad, fraternidad, etc.) para comprender cómo las relaciones de poder y de responsabilidad entre los humanos se inscriben en los ecosistemas terrestres, los territorios sociopolíticos, los asentamientos rurales y urbanos y, por último, los mapas simbólicos que configuran el horizonte espaciotemporal de cada individuo y cada comunidad.

El primer paso para analizar de manera realista los marcos espaciotemporales de nuestra experiencia vivida, consiste en reconocer un hecho básico: la vida humana se desenvuelve en una pluralidad de lugares (entornos biofísicos, espacios construidos, campos sociales, jurisdicciones políticas, mundos culturales) que se solapan y entrecruzan sin cesar, y que además varían en función de la época histórica, la escala territorial, los criterios utilizados para trazar los mapas de tales lugares y las diferentes perspectivas y oportunidades vitales de los individuos y grupos humanos implicados.

En el ámbito del pensamiento político, la escala territorial dominante ha sido la del Estado nación soberano, concebido como la comunidad política canónica, cuya jurisdicción se ejerce soberanamente sobre un territorio circunscrito por unas fronteras claramente delimitadas, y sobre una población o comunidad cívica también delimitada por su estatuto de nacionalidad. Esta hegemonía de la escala estatal se impuso en Europa occidental tras la Paz de Westfalia (1648), se consolidó tras las primeras revoluciones liberales de Estados Unidos (1776) y Francia (1789) y se extendió a todo el mundo durante los siglos XIX y XX, a través de los sucesivos procesos de colonización y descolonización. Hoy, toda la Tierra está compartimentada en estados soberanos, cuyo número ronda ya los 200; y muchas minorías étnicas, lingüísticas, religiosas, etc. mantienen conflictos identitarios y territoriales porque aspiran a ser reconocidas políticamente como tales e incluso a construir su propio Estado soberano.

Además, el marco estatal influyó también, ya desde el siglo XIX, en la institucionalización académica de las ciencias histórico-sociales, en las que se impuso el “nacionalismo metodológico” (cuestionado

por historiadores como Immanuel Wallerstein y sociólogos como Ulrich Beck), es decir, el supuesto de que cada Estado soberano internacionalmente reconocido por sus pares es un "contenedor" en cuyo seno se desarrollan de manera endógena todas las relaciones políticas, económicas y culturales de una sociedad nacionalmente delimitada, de modo que es posible comparar unas naciones con otras como si fuesen corredores individuales que compiten entre sí, moviéndose cada uno con su propio cuerpo y por su propia calle, pero corriendo todos hacia una misma meta. De hecho, los estudios científicos y los informes de los organismos internacionales contienen habitualmente todo tipo de tablas y gráficos que incluyen indicadores cuantitativos de las diferentes sociedades nacionales, para compararlas entre sí en función del mayor o menor nivel alcanzado por tales indicadores. Este procedimiento "científico" es en realidad un instrumento ideológico, porque da por supuestas unas metas idénticas para todas las sociedades y porque oculta las profundas interdependencias estructurales que explican las desigualdades entre ellas.

Esta generalización política y epistemológica del marco estatal nos ha hecho olvidar que durante los últimos cinco milenios las dos escalas territoriales dominantes fueron el Estado ciudad y el Estado imperio, con otros muchos regímenes periféricos o intermedios (grupos nómadas, aldeas agrícolas, señoríos feudales, monasterios, reinos, federaciones de ciudades, etc.), y que en la propia época moderna siguieron desempeñando un papel fundamental las ciudades (tanto en las metrópolis europeas como en las colonias) y los imperios (los imperios continentales de Europa oriental y de Asia, los imperios ultramarinos europeos y los dos imperios globales de la Guerra Fría), tal y como han señalado acertadamente Jane Burbank y Frederick Cooper en Imperios (2010), una obra en la que ofrecen "una nueva visión de la historia universal".

Pues bien, la crisis actual del Estado nación soberano como comunidad política canónica no es sino el resultado de profundos cambios históricos en los que han ido reorganizándose, diversificándose y entretejiéndose diferentes escalas de interacción social, tecnológica y ecológica, por encima y por debajo de las fronteras estatales.

Podemos diferenciar, al menos, cinco grandes escalas territoriales: 1) local: aldeas, pueblos y ciudades; 2) regional: megaciudades, ciudades región, comunidades autónomas o estados federados de un país y regiones socioeconómicas transfonterizas; 3) estatal: estados nación soberanos de muy desigual tamaño y poder; 4) continental: grandes áreas lingüísticas, religiosas, culturales, económicas, geopolíticas, y también alianzas entre estados vecinos como la Unión Europea, la OTAN, etc.; 5) global o mundial: los complejos procesos de la biosfera terrestre como el cambio climático antropogénico, las grandes corporaciones industriales, comerciales, financieras y mediáticas, las redes tecnológicas y sociales de todo tipo, los movimientos masivos de población, las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, etc.

El Estado soberano se encuentra en un nivel intermedio, entre las escalas "macro" (continental y mundial) vinculadas al proceso de globalización, y las "micro" (local y regional) vinculadas al proceso de urbanización. Por eso, en el giro espacial no solo destacan los estudios sobre la globalización, sino también los estudios urbanos.

Ahora bien, estas diferentes escalas territoriales no están jerarquizadas y encapsuladas unas en otras como las muñecas rusas, sino que se conectan entre sí mediante dinámicas de ida y vuelta que son a un tiempo verticales y horizontales, y que acaban tejiendo redes de retroalimentación extremadamente complejas y cambiantes. Es lo que Erik Swyngedouw y Roland Robertson describieron en la década de 1990 con el término "glocalización". Manuel Castells analizó las interacciones entre la globalización y la urbanización en un informe coordinado con Jordi Borja: Local y global. La gestión de las ciudades en la era de información (1997). Saskia Sassen escribió una obra pionera llamada La ciudad global (1991) y posteriormente ha publicado importantes estudios sobre la globalización. Y el geógrafo urbano Edward W. Soja también ha analizado la interacción entre lo local y lo global en su trilogía ya citada.

Las obras de estos autores nos muestran que hay una relación muy estrecha entre los procesos de globalización y los de urbanización, y que en las últimas décadas estos dos procesos se han acelerado y reforzado mutuamente. Pues bien, esta dialéctica entre una

globalización y una urbanización crecientes nos obliga a repensar el papel del Estado nación soberano como forma canónica de la comunidad política. Hemos de revisar todas las categorías jurídico-políticas de la modernidad y el modo en que se materializan en el espacio físico y social. Como dice el jurista Alain Supiot, hemos de analizar la "inscripción territorial de las leyes": cuál es la relación entre los distintos regímenes de poder y los territorios en los que rigen de hecho, por encima y por debajo del marco jurídico estatal. Según Soja, no es posible promover la justicia social sin promover al mismo tiempo la "justicia espacial", en los diferentes lugares y escalas territoriales de la vida humana. Por eso, hemos de preguntarnos cómo institucionalizar una "democracia global" en el espacio ilimitado e incontrolado del mercado capitalista mundial y, al mismo tiempo, cómo renovar la "democracia local" en esos lugares delimitados y mucho más cercanos que son los pueblos y las ciudades.

La democracia de los estados se encuentra en una grave crisis por su incapacidad para afrontar el doble reto de la globalización y la urbanización. La democracia ya no puede seguir identificándose con la soberanía absoluta de un Estado sobre un territorio, ni con el estatuto de nacionalidad de un pueblo. Necesitamos una democratización radical de todas las relaciones sociales en todas las escalas territoriales, desde los municipios y las regiones hasta los grandes organismos continentales y mundiales, pues los humanos mantenemos relaciones de poder y de responsabilidad en todas esas escalas, sea cual sea la nacionalidad registrada en nuestro pasaporte.

Capítulo 2

Las dos grandes contradicciones

de la sociedad global

Desde 1945, aproximadamente, se han ido acelerando una serie de cambios muy profundos en las cuatro relaciones sociales que son la urdimbre básica de todas las sociedades humanas: las relaciones de parentesco, que están sufriendo la crisis del patriarcado y de la división sexual del trabajo; las económicas, que están chocando con los límites biofísicos de la Tierra; las de control soberano del territorio y de la violencia, que están desbordando el marco físico y jurisdiccional del Estado; y las simbólicas, que están dejando de regirse por el mito evolutivo y eurocéntrico del progreso.

Estas cuatro mutaciones históricas han dado origen a un nuevo tipo de sociedad que no puede ser entendida simplemente como una mera prolongación de la moderna sociedad capitalista, por más que todavía sigan siendo muy poderosos el patriarcado, el capitalismo fosilista, el Estado soberano y la religión tecnológica. En los procesos de cambio histórico, las nuevas formas sociales no reemplazan a las anteriores, sino que más bien se solapan, se confrontan y se entrelazan con ellas, como los sucesivos estratos geológicos. Historiadores, sociólogos, politólogos y filósofos han propuesto muchos nombres para bautizar a la nueva criatura, que todavía es una recién nacida. Yo prefiero utilizar la expresión "sociedad global" porque apunta al fenómeno histórico más decisivo: por primera vez en la historia, la humanidad se encuentra entretejida en una sola trama de interacciones sociales, tecnológicas y ecológicas. Vivimos en una sola sociedad que se extiende por toda la Tierra y cuyo centro geopolítico ya no está en Europa occidental, como sucedió desde 1492 hasta 1945. Por eso, el término "globalización" se ha convertido en el gran comodín que permite nombrar todo ese conjunto de transformaciones históricas que estamos viviendo en las últimas décadas.

Pues bien, la sociedad global, es decir, los más de 7.670 millones de seres humanos que habitamos hoy sobre la Tierra, nos enfrentamos a dos grandes problemas, a dos grandes contradicciones políticas y

existenciales que afectan no solo a nuestras relaciones de convivencia sino también a nuestras posibilidades de supervivencia como especie: la “globalización amurallada” y los “límites del crecimiento ilimitado”.

La globalización amurallada

Como es bien sabido, se está dando un proceso de interdependencia cada vez más estrecha entre todos los pueblos de la Tierra, facilitado por la doble revolución de los transportes y de las redes digitales de información y comunicación. Esto ha provocado una gran aceleración en la movilidad de capitales, mensajes, mercancías y personas, lo que ha puesto en cuestión todas las categorías jurídico-políticas modernas, basadas en la idea del Estado nación como una comunidad política circunscrita.

Pero esta interdependencia global no está incrementando la paz, la justicia y la solidaridad entre los pueblos, sino que más bien estamos asistiendo a nuevas formas de violencia, desigualdad e intolerancia. El fin de la Guerra Fría no significó el "fin de la historia" ni el triunfo de Occidente sobre el resto del mundo, como anunciaron los ideólogos neoliberales, sino que dio paso a un nuevo desorden mundial: las viejas y nuevas guerras (Palestina, Yugoslavia, Ruanda, Congo, Irak, Afganistán, Libia, Siria, Yemen, etc.), el terrorismo yihadista (Al Qaeda, Daesh, etc.), las redes del crimen organizado (armas, drogas, prostitución, etc.), las potencias emergentes de Oriente y el Sur (China, India, Rusia, Brasil, Sudáfrica, etc.), el poder incontrolado de las grandes empresas, bancos y fondos de inversión transnacionales, el desmantelamiento de las políticas redistributivas de los estados (en el Norte y en el Sur), el aumento brutal de las desigualdades sociales y la creciente precarización de las condiciones de vida. Todos estos fenómenos están provocando grandes movimientos migratorios de los campos a las ciudades y de los países más pobres a los más ricos. Y la respuesta mayoritaria de los países ricos ha consistido en el cierre de fronteras, la construcción de muros físicos y electrónicos, la segregación y expulsión de los "sin papeles" y, por último, la aparición de partidos y gobiernos xenófobos que pretenden construir sociedades cerradas y jerarquizadas en función de la nacionalidad, con el lema: "Nosotros, primero". Tres ejemplos

emblemáticos: el referéndum en el que los británicos decidieron salir de la Unión Europea (2016), la llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos (2017) y la política europea de cierre de fronteras para impedir la entrada no solo de migrantes "económicos", sino también de refugiados "políticos", como ha sucedido desde 2015 con los refugiados sirios, afganos y sudaneses del sur.

Desde la caída del muro de Berlín, los muros fronterizos no solo no han desaparecido, sino que se han multiplicado por todo el mundo: Ceuta y Melilla (y, en general, el sistema de vigilancia de las fronteras exteriores de la Unión Europea), Estados Unidos y México, Sáhara Occidental y Argelia, Sudáfrica y Mozambique, Irak y Kuwait, Israel con Cisjordania y Gaza, Arabia Saudí con Irak y Yemen, India con Pakistán y Bangladesh, Corea del Norte y del Sur, China y Hong Kong, Irlanda del Norte, Chipre, Eslovaquia, etc. Tras la llegada de refugiados sirios en 2015, se sumaron a esta lista Bulgaria, Eslovenia, Hungría y Macedonia. De los 15 muros fronterizos que había en 1991, se ha llegado a unos 70 en 2018. Según Élisabeth Vallet, "el muro se ha convertido en una nueva norma de las relaciones internacionales". La longitud total de los muros construidos no cesa de crecer y es posible que haya superado ya los 50.000 km. Y lo más relevante es que, excepto en casos como las dos Coreas o India y Pakistán, en general su función no es defender el territorio nacional ante una posible agresión militar o terrorista ni poner barreras al comercio internacional o al contrabando ilícito, sino impedir el derecho de las personas a circular libremente, a elegir el país donde quieren residir y trabajar, a buscar asilo y refugio para proteger su vida e incluso a cambiar de nacionalidad, como establecen los artículos 13, 14 y 15 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Como dice Juan Carlos Velasco, el "azar de las fronteras" ha sido naturalizado para poder justificar las nuevas formas de desigualdad entre los seres humanos en función de su lugar de nacimiento.

Pero esta prohibición de libre circulación no se aplica a todos los extranjeros: no a las elites políticas y económicas, los profesionales cualificados y los turistas con recursos económicos, sino solamente a las personas más vulnerables, sean refugiados políticos, migrantes económicos o víctimas de catástrofes naturales. Es decir, a las

personas que no tienen capital monetario o “capital humano” para comprar su derecho a la movilidad ni un Estado soberano que las proteja frente a otros estados. Como dice Adela Cortina, lo que se oculta detrás de la xenofobia es la “aporofobia”: no se odia al extranjero rico, sino al extranjero pobre. Un ejemplo: desde 2013, España concede permiso de residencia a los extranjeros que invierten más de 500.000 euros en inmuebles, más de un millón en depósitos, más de dos millones en bonos del Estado o son profesionales “altamente cualificados”; en 2017, más de 41.000 extranjeros obtuvieron este tipo de “visados dorados”, la mayor parte de ellos, chinos y rusos; y a través de España, estos millonarios extracomunitarios compran una puerta de entrada para circular libremente por toda la zona Schengen. Los paraísos fiscales y otros muchos países practican la misma política para atraer a inversores extranjeros, y con ello no solo benefician a las grandes fortunas, sino también a los corruptos que cobran por dar esos visados y a los mafiosos que quieren huir de su país.

Esta es la gran paradoja de la globalización amurallada: es muy ventajosa para los países ricos, las elites globales y las redes mafiosas, como señalan Sandro Mezzadra y Brett Neilson en La frontera como método (2013), pero muy injusta y dolorosa para los nadies sin tierra que huyen del hambre, la violencia y las catástrofes naturales. En su búsqueda de un nuevo hogar, de “un lugar en el mundo” donde poder convivir de manera libre, pacífica y segura, estos migrantes forzosos se encuentran con las muchas violencias de los países de tránsito, los grupos paramilitares, las redes mafiosas y las sociedades receptoras: secuestros, violaciones, asesinatos, extorsiones, matrimonios forzosos, esclavitud, “concertinas”, torres de vigilancia, controles electrónicos, detenciones en campos de internamiento, explotación sexual y laboral, segregación social y habitacional, devoluciones en caliente, redadas periódicas, deportaciones, etc.

Esta multiplicación de barreras físicas, discriminaciones jurídicas y violencias sociales hacia las personas migrantes es la versión actualizada de las vallas con alambre de espino, que tan útiles fueron para cercar y eliminar a los indios nómadas del Oeste americano, a los soldados de las trincheras en la Primera Guerra Mundial y a los prisioneros de los campos de concentración y

exterminio nazis. En su Historia política del alambre de espino (2009), Olivier Razac ha reconstruido la genealogía de estos controles geopolíticos y biopolíticos de los territorios y de los cuerpos.

Los límites del crecimiento ilimitado

La segunda gran contradicción de la sociedad global son los límites del crecimiento ilimitado. Desde su nacimiento hace cinco siglos, el capitalismo moderno ha sido una economía basada en el crecimiento ilimitado de la riqueza, entendida como el capital monetario generado por la producción de bienes y servicios. Este crecimiento se ha basado en la expansión geográfica (nuevas tierras, nuevas materias primas, nueva mano de obra barata e incluso esclava, nuevos mercados de consumidores), pero también en la innovación tecnocientífica, que se aceleró a partir de la revolución industrial, con el uso generalizado de máquinas y medios de transporte movidos por combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas natural), y que ha conducido a las recientes revoluciones de las telecomunicaciones, la biotecnología, la inteligencia artificial, la robótica, etc. Este crecimiento basado en la expansión geográfica y la innovación tecnológica consiguió cuatro grandes éxitos: la hegemonía de Occidente sobre el resto del mundo, el dominio tecnocientífico de los recursos naturales y de las fuentes de energía de la Tierra, el incremento acelerado de la población mundial (que ha pasado de 978 millones en el año 1800 a 7.670 millones en 2018) y el aumento del bienestar material y de la esperanza de vida en las clases medias de los países ricos (que se ha duplicado en los dos últimos siglos, pasando de 40 a 80 años de edad, aunque hay países de África y barrios pobres de los países ricos donde oscila entre los 40 y los 50 años).

Pero, por otro lado, este crecimiento vertiginoso de la economía capitalista, la hegemonía occidental, la tecnociencia moderna, la población mundial y la esperanza de vida ha comenzado a chocar frontalmente con los límites biofísicos del planeta Tierra, del que depende nuestra existencia como especie viviente. Se están agotando los recursos naturales básicos: agua dulce, tierras cultivables, bosques, pesca, minerales estratégicos y combustibles fósiles. Se está reduciendo la biodiversidad de plantas y animales (la

“sexta extinción”, esta vez causada por los seres humanos), de la que dependen los ecosistemas terrestres y la propia especie humana. Y se están multiplicando los vertidos contaminantes a la tierra, al agua (ríos, lagos, acuíferos y océanos) y al aire (con la consiguiente aparición del cambio climático antropogénico).

Los humanos nos hemos convertido en una “fuerza geológica” capaz de alterar el conjunto de la biosfera, como ya dijo Vernadsky en 1926. Por eso, los geólogos han identificado una nueva era geológica distinta del Holoceno, la han denominado Antropoceno y han fijado su inicio en 1950, año de los primeros residuos radioactivos dejados por las pruebas nucleares. En efecto, con la era nuclear comienza una nueva época, porque la especie humana ha adquirido el poder suficiente para desencadenar una guerra nuclear y destruirse a sí misma. En la década de 1970, al tiempo que se iniciaba la distensión entre Estados Unidos y la Unión Soviética (y se reducía así el riesgo de una guerra nuclear), comenzó la preocupación por el riesgo de un colapso ecológico. Como ya recordé antes, en 1972 se publicó Los límites del crecimiento, que advertía del riesgo de colapso global si se mantenía el crecimiento económico y demográfico, pues no es posible un crecimiento ilimitado en una biosfera finita. Desde entonces, se han multiplicado los estudios que ratifican y agravan este temprano diagnóstico, pero también se han multiplicado las estrategias negacionistas, paliativas y dilatorias por parte de las empresas, los gobiernos y los grandes organismos internacionales.

Hace más de treinta años, la ONU propuso como objetivo el “desarrollo sostenible”, una expresión acuñada por el Informe Brundtland (1987) y mantenida en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, aprobada en 2015: perseguiría adoptar medidas correctivas para hacer compatible el crecimiento económico y la sostenibilidad ecológica. Pero precisamente porque en estos últimos treinta años no se han puesto límites al crecimiento, sino todo lo contrario, la expresión “desarrollo sostenible” se encuentra hoy desacreditada. Muchos científicos y activistas sociales la consideran obsoleta y engañosa. Por eso, pronostican más bien un colapso inevitable del capitalismo global en la segunda mitad del siglo XXI y proponen iniciar cuanto antes una transición ecosocial que mitigue sus efectos y permita adaptarse

a él.

Estas dos grandes contradicciones políticas y existenciales, la globalización amurallada y los límites del crecimiento ilimitado, están estrechamente interconectadas y se retroalimentan mutuamente por una sencilla razón antropológica: las relaciones sociales que los humanos mantenemos unos con otros dependen de las relaciones ecológicas que mantenemos con la naturaleza circundante, y viceversa. Mencionaré tres ejemplos de esta interconexión, que además están encadenados entre sí.

Guerras por los recursos

y refugiados bélicos

Las luchas geopolíticas de las grandes potencias por el control de los recursos naturales, como los combustibles fósiles y los minerales estratégicos de los que depende el "crecimiento ilimitado" de la economía mundial, han dado lugar a varias guerras y conflictos endémicos en Oriente Próximo y Medio, África central y otros lugares. Según el Informe Fronteras 2017 del PNUMA, "al analizar las guerras civiles de los últimos 70 años, se observa que al menos el 40 por ciento guardan relación con disputas por el control o la utilización de recursos naturales como la tierra, el agua, los minerales o el petróleo".

Estas guerras por los recursos, a su vez, expulsan de su hogar a millones de desplazados y refugiados. Según el informe anual del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), al finalizar 2018 había 70,8 millones de personas desplazadas forzosamente en todo el mundo debido a la persecución, los conflictos, la violencia o las violaciones de derechos humanos. Esta cifra es un máximo histórico y supera en más de 10 millones la alcanzada al final de la Segunda Guerra Mundial. Además, en los últimos seis años no ha cesado de incrementarse. Esto supone que en 2018 una media de 37.000 personas han tenido que huir de su hogar cada día. Del total de personas huidas, unas son desplazadas en su país (41,3 millones) y otras son refugiadas (25,9 millones) y solicitantes de asilo (3,5 millones) en otros países. La mitad de todos ellos son menores de edad. Más de dos tercios de todos los refugiados (67 por ciento) proceden de cinco países: Siria, Afganistán, Sudán del Sur, Myanmar y Somalia. Y los principales países de acogida, excepto Alemania, son sus vecinos: Turquía (3,7 millones), Pakistán (1,4 millones), Uganda (1,2 millones), Sudán (1,1), Alemania (1,1) y, apenas por debajo del millón, Irán, Líbano, Bangladesh, Etiopía y

Jordania. Es decir, la mayoría de los refugiados (84 por ciento) han sido acogidos por los países más pobres o "en desarrollo", mientras que los desarrollados han acogido solo al 16 por ciento.

Sin embargo, los países más ricos del mundo, como Estados Unidos y muchos de los miembros de la Unión Europea, que suelen ser también los mayores exportadores de armas y consumidores de recursos naturales, se sienten "invadidos" y "amenazados" cuando un pequeño porcentaje de esos nadies sin tierra tratan de llegar a su territorio, así que reaccionan formando partidos políticos y gobiernos xenófobos, cerrando sus fronteras, levantando muros, expulsando a los "sin papeles" y dejando que mueran cada año miles de ellos en su dolorosa travesía por desiertos, montañas y mares. Daré solo las cifras de los migrantes muertos en el mar Mediterráneo: según los informes anuales de ACNUR y el informe Fatal Journeys publicado desde 2014 por la Organización internacional de Migraciones (OIM), entre 2000 y 2018 murieron más de 40.000 personas en el Mediterráneo tratando de llegar a Europa. Esto significa que unos dos tercios del total mundial de muertes de migrantes han tenido lugar a las puertas de la fortificada Europa. Por eso, la OIM concluye que "Europa es el destino más peligroso del mundo para la migración irregular". Y conviene recordar, además, que estas cifras son solo aproximadas, dadas las muchas dificultades técnicas y políticas para contabilizar e identificar a todos los migrantes muertos o desaparecidos.

Estamos, pues, ante un nuevo tipo de genocidio, practicado por estados que se autodenominan democráticos, que no lo provocan de manera directa sino indirecta, mediante el cierre de fronteras y la denegación de auxilio. Más aún, a las ONG que practican la ayuda humanitaria se les dificulta su labor e incluso se las acusa de delito de trata de personas. Esta política de la Unión Europea es una clara transgresión, más precisamente, una inversión de la legislación internacional sobre el deber de auxilio en el mar, de los pactos internacionales de derechos humanos y del principio moral más básico y universal: la ayuda a las personas en riesgo de muerte. El Mediterráneo se ha convertido en la gran fosa común de la que se sirve Europa para deshacerse de los cuerpos de los migrantes no deseados, sin necesidad de mancharse las manos de sangre. Por eso, como dice Javier de Lucas, el Mediterráneo simboliza hoy el

“naufragio de Europa”, el hundimiento de un proyecto político civilizatorio con vocación cosmopolita.

El caso más extremo es Siria, donde la población civil, que comenzó a manifestarse pacíficamente en 2011 durante la llamada Primavera Árabe, fue abandonada a su suerte ante la dura represión del régimen de Bashar al-Asad, lo que desencadenó en 2012 una devastadora guerra civil con múltiples actores regionales y mundiales: Irán, Arabia, Rusia, Estados Unidos, Europa, Al Qaeda, el Estado Islámico, etc. Una guerra a un tiempo civil e internacional que todavía continúa y que ha provocado ya más de 300.000 muertos, casi 5 millones de refugiados en los países vecinos y cerca de 9 millones de desplazados internos. La guerra de Siria es la más terrible de la última década y la que ha desencadenado el mayor éxodo del siglo XXI.

En los últimos años, el 26,2 por ciento de las personas que cruzan el Mediterráneo para llegar a Europa son sirios. Sin embargo, la mayor parte de los países europeos han respondido cerrando sus fronteras y transgrediendo su propia legislación humanitaria y de asilo. Ha habido algunas notables excepciones como Alemania y Suecia, que entre abril de 2011 y octubre de 2016 acogieron al 64 por ciento de los solicitantes de asilo sirios.

Cambio climático y refugiados ambientales

El uso masivo de los combustibles fósiles manchados de sangre, a su vez, ha dado lugar al cambio climático antropogénico, que en algunas regiones (como el Sahel africano) provoca sequías y hambrunas, mientras que en otras (como en las costas del Caribe y del Sudeste Asiático) provoca fuertes huracanes e inundaciones torrenciales. Estos fenómenos climáticos extremos también expulsan de sus tierras a millones de personas que migran de manera forzosa a otros lugares para rehacer su vida. Son los llamados “refugiados climáticos” o, más ampliamente, “refugiados ambientales”.

Según la OIM, los fenómenos climáticos extremos se han triplicado en las tres últimas décadas y han provocado desplazamientos humanos superiores a los causados por las guerras y otras formas de violencia física. Los investigadores Dennis Wesselbaum y Amelia Aburn (2019) han analizado las migraciones internacionales entre 1980 y 2015, desde 198 países de origen hasta 16 países miembros de la OCDE (entre ellos, los principales receptores de migrantes: Estados Unidos, Alemania, Reino Unido, Canadá, Australia, España e Italia), y han comprobado que el cambio climático es la más importante causa de esas migraciones, por encima de las circunstancias económicas y políticas de los países de origen. A estas migraciones internacionales se añaden los desplazamientos dentro de un mismo país. Solo en 2018 hubo un total de 28 millones de nuevos desplazamientos, internos y externos: 10,8 se debieron a diferentes tipos de violencia, mientras que 17,2 millones de personas huyeron de desastres naturales y 16,1 millones de esas huidas se debieron al cambio climático.

Consecuentemente, estos desplazados ambientales también deberían ser reconocidos y acogidos como “refugiados” cuando se ven forzados a huir a otros países. El informe del PNUMA antes citado reconoce que hay ya unos 26,4 millones de personas desplazadas por motivos ambientales y estima que en 2050 puede haber unos

200 millones. Por su parte, ACNUR va más lejos en sus previsiones y estima que en los próximos cincuenta años entre 250 y 1.000 millones de personas abandonarán su hogar a causa del cambio climático. Como ya pronosticó Harald Welzer en Guerras climáticas (2008), estos desplazamientos forzosos harán que se intensifique la retroalimentación entre cambio climático, migraciones, respuestas xenófobas y nuevas guerras por el control de los territorios y de sus recursos naturales.

Sin embargo, la legislación internacional no reconoce ni protege a los "refugiados ambientales". Muchos expertos y ONG de todo el mundo reclamaron que se incluyera su protección en el Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, promovido por la ONU y suscrito por 164 países el 11 de diciembre de 2018 en Marrakech. El objetivo era conseguir que los países más ricos y poderosos asumieran su responsabilidad ante la crisis ecológica global y, en particular, ante las víctimas del cambio climático antropogénico. Pero el documento final no recoge esa propuesta.

La Declaración de Nueva York para los Refugiados y los Migrantes, aprobada por la ONU el 19 de septiembre de 2016, comienza con un párrafo muy prometedor, pues relativiza la vigente dicotomía jurídica entre el migrante económico (que se desplaza "libremente") y el refugiado político (que huye "forzosamente"), y enumera más bien una serie de motivos, entre ellos los ambientales. Además, reconoce que las personas migran "debido a varios de esos motivos":

La humanidad ha estado en movimiento desde los tiempos más antiguos. Algunas personas se desplazan en busca de nuevas oportunidades económicas y nuevos horizontes. Otras lo hacen para escapar de los conflictos armados, la pobreza, la inseguridad alimentaria, la persecución, el terrorismo o las violaciones y los abusos de los derechos humanos. Hay otras personas que se desplazan por los efectos adversos del cambio climático o de desastres naturales (algunos de los cuales pueden estar vinculados al cambio climático) u otros factores ambientales. Muchos se trasladan, de hecho, debido a varios de esos motivos.

Pero, finalmente, en el Pacto Mundial sobre Migración se reitera la distinción entre migrante económico y refugiado político, y no se reconoce la figura del refugiado ambiental. El punto 4 del Preámbulo es muy claro:

Si bien los refugiados y los migrantes tienen los mismos derechos humanos universales y libertades fundamentales, que deben respetarse, protegerse y cumplirse en todo momento, constituyen dos grupos distintos que se rigen por marcos jurídicos separados. Solo los refugiados tienen derecho a una protección internacional específica, definida en el derecho internacional de los refugiados. El presente Pacto Mundial se refiere a los migrantes y propone un marco de cooperación para abordar la migración en todas sus dimensiones.

Es cierto que este Pacto Mundial pretende ofrecer un marco jurídico más beneficioso para las personas migrantes, pero al mismo tiempo respeta como principio incuestionable la soberanía de los estados. De modo que, finalmente, puede convertirse en papel mojado, como otras muchas declaraciones internacionales de derechos. Y, sin embargo, a pesar de ser un acuerdo de mínimos y tener un estatuto meramente declarativo, algunos países gobernados por partidos xenófobos se han negado a suscribirlo, entre ellos Estados Unidos, Israel y varios países europeos.

Las ONG y las asociaciones de migrantes se encuentran divididas al respecto. Unas consideran que es un pequeño paso adelante, aunque tenga muchas limitaciones, porque es el primer documento internacional o multilateral que reconoce los derechos de los migrantes en un contexto de creciente xenofobia. Otras, en cambio, lo critican duramente porque no lo consideran un paso adelante sino más bien “un paso atrás”. La organización Vía Campesina y otras organizaciones sociales de África y Oriente Medio se reunieron también en Marrakech los días 8 y 9 de diciembre de 2018, para suscribir un Pacto Internacional de Solidaridad y Unidad de Acción

por los Plenos Derechos de Todos los Migrantes y Refugiados. En este documento denuncian el Pacto Mundial sobre Migración porque “es un paso atrás con respecto a los derechos humanos y a la protección de nosotros, los migrantes, así como de nuestras familias, tal y como estaban establecidos en anteriores convenios internacionales aprobados por la ONU y otras instituciones como la Organización Internacional del Trabajo (OIT)”.

Mercado global de tierras

y refugiados económicos

En los últimos años, el crecimiento acelerado de la población mundial y del capitalismo fosilista, el agotamiento de recursos básicos como el agua dulce y las tierras de cultivo y las políticas neoliberales que los organismos financieros internacionales impusieron a muchos países del Sur en las décadas de 1980 y 1990, causando su endeudamiento impagable, el empobrecimiento de sus poblaciones y la corrupción de sus elites gobernantes, han dado lugar a un proceso de apropiación y acaparamiento de tierras que se asemeja al proceso de expropiación y privatización que tuvo lugar en los orígenes del capitalismo moderno, tanto en Europa como en las colonias americanas, y que fue definido por Marx como la "acumulación originaria" del capital.

En este nuevo proceso de apropiación y acaparamiento de tierras a escala mundial participan actores muy diversos: empresas multinacionales, estados soberanos, entidades financieras, inversores especulativos, fondos de pensiones y paraísos fiscales. Desde 2006, esos diversos actores se han dedicado a comprar o alquilar tierras para obtener todo tipo de recursos naturales (hídricos, agrícolas, forestales, ganaderos, mineros, industriales, turísticos, etc.), y especialmente para explotar de manera industrial grandes extensiones de monocultivos (aceite de palma, soja, maíz, etc.) destinados a la fabricación de biocombustibles y a la alimentación ganadera y humana.

Los datos más fiables proceden de dos entidades diferentes: GRAIN, una ONG sin fines de lucro que apoya a pequeños agricultores, comunidades locales y movimientos sociales que luchan por la biodiversidad y la soberanía alimentaria; y Land Matrix, un proyecto en el que trabajan investigadores profesionales y que es financiado por varias organizaciones gubernamentales y no

gubernamentales. GRAIN publica informes periódicos desde 2008 y Land Matrix mantiene un sitio web en el que ofrece una enorme cantidad de datos actualizados diariamente. No obstante, los datos aportados por ambas organizaciones son bastante similares: en su informe de 2016, GRAIN contabilizaba 490 grandes negocios de compra o arrendamiento de tierras, que sumaban un total aproximado de 40 millones de hectáreas, exclusivamente para cultivos agrícolas (biocombustibles y alimentación); a comienzos de ese mismo año, Land Matrix contabilizaba cerca de 100.000 negocios, grandes y pequeños, que sumaban un total de 38 millones de hectáreas, de las que la gran mayoría (74 por ciento) eran para cultivos agrícolas.

En el segundo capítulo de Expulsiones (2014), titulado "El nuevo mercado global de tierras", Saskia Sassen se sirve de los datos ofrecidos por Land Matrix para analizar este fenómeno. Según ella, "un cambio importante se inició en 2006, marcado por un rápido aumento del volumen y la difusión geográfica de las adquisiciones extranjeras, así como por la diversidad de los compradores. Según estimaciones, entre 2006 y 2011 gobiernos y empresas adquirieron más de 200 millones de hectáreas de tierra en otros países". La mayoría de las adquisiciones se hicieron en el África subsahariana y oriental, seguida del Sudeste Asiático, América Latina y Europa del Este. Los compradores también son muy diversos: países del golfo Pérsico y del Sudeste Asiático (China, Japón, Corea del Sur e India), Europa occidental, Estados Unidos y compañías privadas de todo el mundo. Este acaparamiento de tierras también se está dando en los países de la OCDE (Estados Unidos, Australia, Europa, México, Brasil, etc.), aunque no suele aparecer reflejado en los datos de Land Matrix, al realizarse por medio de transacciones inferiores a las 200 hectáreas y al no conllevar el paso de propiedad comunal a propiedad privada. Sin embargo, mediante esta acumulación de pequeñas compras, en muchos países de la OCDE también se está produciendo una apropiación masiva de tierras por parte de grandes empresas transnacionales.

Sassen señala dos factores que explicarían el salto iniciado en 2006: la creciente demanda de monocultivos agrícolas para la obtención de biocombustibles y para fines alimenticios, procedente de los países del golfo Pérsico y de China, y el notable aumento de los

precios de los alimentos en la década del 2000, que convirtieron el agua dulce y la tierra cultivable en bienes de interés especulativo. La confluencia de estos dos factores ha dado lugar a "la formación de un vasto mercado global de tierras", que no solo supone la mercantilización de la tierra a gran escala, sino que también podría conducir a su financiarización o conversión en una mercancía especulativa. Sassen se retrotrae a las políticas neoliberales impuestas por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC) en el Sur global (y, tras la crisis de 2008, también en el Norte) como una estrategia que preparó el terreno para la adquisición masiva de tierras y de recursos naturales.

Esta mercantilización y financiarización de la tierra a gran escala está causando un impacto social y ecológico global que "se caracteriza por un enorme número de microexpulsiones de pequeños agricultores y pequeñas poblaciones, y por crecientes niveles de toxicidad en las tierras y las aguas que rodean las plantaciones construidas en las tierras adquiridas. Hay números cada vez mayores de personas desplazadas —migrantes rurales que se mudan a barrios míseros en las ciudades—, aldeas y economías de subsistencia destruidas, y a la larga, mucha tierra muerta".

En este fenómeno hay dos aspectos que conviene resaltar. En primer lugar, la complicidad entre los estados que ejercen el control soberano sobre un territorio (no solo los estados vendedores, sino también los compradores) y las corporaciones que acumulan propiedades a escala global (empresas transnacionales, fondos de inversión, etc.). Esta complicidad entre la soberanía estatal y la propiedad de las corporaciones es la que hace posible el acaparamiento de tierras mediante la privatización de bienes comunales y la expropiación de pequeños propietarios. Como dice Sassen, este proceso "puede ser menos violento y perturbador que las conquistas imperiales del pasado", pero lo cierto es que "ese notable crecimiento de la propiedad extranjera está alterando en forma significativa el carácter de las economías locales, en particular la propiedad de la tierra, y reduciendo la autoridad soberana del Estado sobre su territorio". Desde 1980, las políticas neoliberales de los países más poderosos y de los organismos financieros internacionales han impuesto una globalización

“compleja” y “brutal” en la que los estados ejercen el papel de cómplices: “Esa forma de representar la globalización económica es muy distinta de la idea corriente del Estado entero como víctima. En realidad, en gran medida es la rama ejecutiva del Gobierno la que se está alineando con el capital corporativo global, tanto en el Sur como en el Norte global. Esto se hace sumamente visible en el caso de las adquisiciones de tierra por extranjeros”.

En segundo lugar, este “nuevo mercado global de tierras”, en el que colaboran de manera cómplice los estados soberanos y las grandes corporaciones privadas, está provocando la expulsión de sus tierras de los campesinos que las habitan, la ruina de pequeñas manufacturas y comercios, el despoblamiento de comarcas rurales, la desintegración de comunidades indígenas y, por último, la destrucción de los ecosistemas naturales que sostenían las formas de vida de todas esas poblaciones rurales y que eran sostenidos por ellas. Y estas “expulsiones” masivas de comunidades locales, ecosistemas y formas de vida, una vez más, alimentan el movimiento migratorio forzoso. Unas migraciones que van, en primer lugar, del campo a la ciudad (provocando el incremento acelerado de la urbanización mundial y la aparición de megaciudades, sobre todo en los países del Sur global), y, en segundo lugar, de los países más pobres a los más ricos (provocando el rechazo xenófobo, la segregación social, el cierre de fronteras y las muertes de personas en su largo y doloroso peregrinaje migratorio).

Según la ONU, entre 1990 y 2017, el número de migrantes internacionales pasó de 152,5 a 257,7 millones, así que en las tres últimas décadas ha aumentado en más de 105 millones (69 por ciento). La mayor parte de ese incremento se ha producido a partir de 2005, como consecuencia de los desastrosos efectos sociales y ambientales del capitalismo neoliberal hegemónico. Pues bien, de esos 258 millones de migrantes internacionales, 146 millones (57 por ciento) viven en las regiones ricas del Norte. Y, de ellos, 89 millones (61 por ciento) proceden de los países pobres del Sur. En cuanto a los 112 millones de migrantes que viven en países del Sur global, 97 millones (87 por ciento) proceden de otros países pobres del Sur. Y la mayor parte de todos esos migrantes internacionales, tanto en el Norte como el Sur, sea cual sea su procedencia, se

concentran en las ciudades. Según el octavo informe de la OIM (2015), hay un estrecho vínculo entre las migraciones, sean internas o internacionales, y el acelerado proceso de urbanización de la población mundial, porque las migraciones actuales no solo van del Sur al Norte y del Sur al Sur, sino también del campo a la ciudad, tanto en el interior de cada país como entre los distintos países del Sur. Como dice Thierry Paquot (2006), estamos asistiendo al "devenir urbano del planeta" y, por tanto, a la formación acelerada de una "Tierra urbana".

Capítulo 3

¿De quién es la Tierra?

En las páginas precedentes he descrito una serie de fenómenos entrecruzados: las luchas geopolíticas por el control de los recursos y en particular los combustibles fósiles, el cambio climático causado por el uso masivo de esos combustibles, el nuevo mercado global de tierras que trata de comerciar con la escasez de agua dulce y tierras cultivables derivada del cambio climático, las migraciones forzosas causadas por las guerras, los fenómenos climáticos extremos y el mercado global de tierras, y, por último, el aumento de los gobiernos xenófobos (o, más bien, aporófobos), el cierre de fronteras y el trato inhumano a los nadies sin tierra como respuesta a las nuevas migraciones. El entrecruzamiento de todos estos fenómenos revela que las dos grandes contradicciones de la sociedad global (la globalización amurallada y los límites del crecimiento ilimitado) se refuerzan y retroalimentan mutuamente.

Pues bien, ¿qué es lo que la globalización amurallada y los límites del crecimiento ilimitado tienen en común?, ¿cuáles son las fuerzas ocultas que subyacen a ambas contradicciones?, ¿qué clase de sólidas razones les permiten justificarse y sustentarse, a pesar de los muchos estragos sociales y ambientales que están causando? Tenemos que afrontar esta labor de comprensión si queremos encontrar una vía de salida y proponer nuevas reglas para asegurar la supervivencia y la convivencia.

En mi opinión, la respuesta a estas preguntas hay que buscarla en el modo en que los humanos justificamos racionalmente, experimentamos emocionalmente y validamos jurídicamente la posesión de la Tierra y de los seres que habitan en ella. En efecto, el cimiento común que sirve de sustento a ambas contradicciones políticas y existenciales es la relación de apropiación y de dominio que los humanos mantenemos con la Tierra y con los seres vivos que la pueblan, incluidos los “otros” humanos.

Los vínculos que los humanos mantenemos con la Tierra en su conjunto y, más concretamente, con el pequeño territorio en el que habitamos y del que depende nuestra existencia, han adoptado

muchas formas en las distintas sociedades y en sus distintas épocas. Pero, en el curso de la historia de Occidente, se han impuesto dos grandes formas de posesión de la tierra: la soberanía estatal y la propiedad mercantil.

Los mitos fundadores

de la soberanía estatal

El concepto de soberanía es el fundamento jurídico-político del Estado como sujeto creador y mantenedor de las leyes, sea cual sea su forma de gobierno y su escala territorial: Estado ciudad, Estado imperio o Estado nación. La forma política del Estado nación soberano, aunque fue inventada por la Europa moderna, ha acabado imponiéndose en todo el mundo. La soberanía puede estar encarnada en la figura personal del tirano, rey o emperador, cuya voluntad singular es la fuente última de la ley y cuyos ejecutores son sus súbditos, o bien en la figura colectiva del pueblo o nación, cuya voluntad general es también la fuente última de la ley y cuyos ejecutores son sus representantes electos. Pero, en ambos casos, la soberanía expresa superioridad, supremacía, gobierno sobre alguien y sobre algo o, como decían los romanos, imperium supremo y coactivo sobre un conjunto de "personas" y "cosas". En su origen, el imperium era el poder supremo de vida y de muerte que permitía a un jefe militar enviar a sus soldados a la guerra, ejecutar a una persona o a un pueblo entero y dominar el territorio conquistado por la fuerza de las armas. La soberanía estatal ejerce su poder sobre un territorio más o menos delimitado por unas fronteras físicas y jurisdiccionales, y sobre todas las cosas y seres vivientes que se encuentran en él, incluidos los seres humanos. Y los humanos sometidos a la jurisdicción de un Estado, a su vez, se identifican a sí mismos como un "nosotros", como una "nación", como una comunidad política delimitada, no solo porque pretenden compartir unas cualidades comunes (los rasgos físicos, el parentesco, la lengua, las costumbres, las leyes del Estado, etc.), sino también porque tratan de ocupar, poseer y dominar en común un determinado territorio.

La soberanía del Estado nación se funda sobre un supuesto vínculo sagrado, originario e incuestionable entre una comunidad y un

territorio, es decir, entre la etnia y la tierra, la sangre y el suelo, como señalaron Schmitt en El nomos de la Tierra (1950) y Derrida en Políticas de la amistad (1994), desde perspectivas políticas opuestas. En la tradición occidental, la comunidad política ha sido pensada como una totalidad a un tiempo demográfica y geográfica, cerrada y arraigada, en la que la solidaridad parental del ethnos como un pueblo homogéneo y endogámico se ha hecho corresponder con la demarcación política del nomos como un territorio propio y exclusivo. Ahora bien, ese vínculo sagrado entre la etnia y la tierra ha adoptado en Occidente dos grandes formas: el mito griego de la "autoctonía" y el mito judío de la "tierra prometida".

Según el mito ateniense de la autoctonía, cuando el dios Hefesto intentó violar a Atenea —la diosa virgen de la que procedía el nombre de Atenas y a la que la ciudad adoraba como su gran protectora—, el semen cayó en el muslo de la joven, ella se lo sacudió y al caer en la Tierra —identificada por los griegos con la diosa Gea—, la fecundó, como la semilla sembrada en el surco, y de su seno nació Erecteo o Erictonio ("nacido de la tierra"). Erecteo fue el primer rey divino de Atenas y el padre primordial de los atenienses. Como dice Nicole Loraux en Nacido de la tierra (1996), este mito fundacional es a la vez "democrático" y patriarcal, pues permitió a todos los ciudadanos varones de la polis ateniense —y no solo a las familias aristocráticas— legitimar su dominio colectivo sobre el territorio que habitaban, dado que su primer antepasado había nacido del seno de esa misma tierra y no del vientre de una mujer, a diferencia de otros pueblos migrantes que no eran originarios de la tierra en la que habitaban.

Los judíos, en cambio, eran originariamente un pueblo de pastores nómadas que procedían de la península arábiga, recorrieron las tierras del Creciente Fértil y llegaron hasta Egipto, donde sufrieron el dominio de los faraones, hasta que bajo la dirección de Moisés emprendieron la huida y la búsqueda de una nueva tierra en la que asentarse. Por eso, el relato fundacional del pueblo judío es el relato del "éxodo" a través del mar Rojo y el desierto del Sinaí, la "alianza" que Moisés estableció con Yahveh como dios único del pueblo elegido y la "promesa" divina de una nueva tierra, anunciada ya a Abraham como primer patriarca del pueblo judío.

Esa tierra prometida era Canaán, la franja entre el mar Mediterráneo y el río Jordán que estaba habitada por otros pueblos y que por tanto tuvo que ser arrebatada a sus moradores cananeos.

Este mito de la tierra prometida constituye el núcleo de la Torá, también conocida como los Cinco Libros de Moisés (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), porque los creyentes judíos atribuyen a Moisés su autoría. Posteriormente, en la Biblia cristiana se los llamará Pentateuco. Si esos libros los hubiera escrito Moisés, la obra se remontaría aproximadamente al siglo XV a. C., lo cual ha sido descartado por los investigadores bíblicos. Más bien parece que la Torá fue escrita por diferentes autores a largo de varios siglos (aproximadamente entre el X y el V a. C.) y que esas diferentes versiones fueron fusionadas tras el cautiverio en Babilonia y el retorno a Jerusalén, en la época de la dominación persa (siglo V a. C.).

Este asunto de la datación es importante porque nos muestra que el mito judío de la tierra prometida, como legitimación de la conquista y dominación de las tierras de Canaán habitadas por otros pueblos, fue escrito en su versión definitiva cuando el reino judío de Israel, que alcanzó su mayor extensión con los reyes David y Salomón, había sucumbido, a su vez, a la conquista y dominación por parte de sucesivos imperios orientales y helenísticos. Así que el mito no solo pretendía legitimar retrospectivamente la conquista de Canaán, sino también las aspiraciones de restauración del antiguo reino de Israel frente a la ocupación del territorio por distintos imperios extranjeros.

Ahora bien, los atenienses no se limitaron a reivindicar el dominio soberano sobre su propio territorio, sino que también crearon un Imperio marítimo y además establecieron colonias por todo el Mediterráneo. Y esas colonias, a su vez, se constituyeron como estados ciudad independientes y se legitimaron a sí mismas a partir del relato de su fundación por parte de colonos atenienses venidos de fuera. Pero, en ese caso, ¿cómo conciliar el mito de la autoctonía con la fundación de colonias? La solución la aportaron los romanos. En primer lugar, Roma también se legitimó a sí misma con un relato fundacional, en este caso, la Eneida, escrita por Virgilio en el siglo I a. C. por encargo del emperador Augusto. Aunque la obra quedó

inacabada por la muerte del autor, la finalidad del relato era atribuir la fundación de Roma al héroe troyano Eneas, hijo de Anquises y de la diosa Afrodita. Tras huir de Troya y sufrir varias peripecias como el héroe griego Ulises, llegó a la región italiana del Lacio, se casó con la princesa Lavinia y se convirtió en rey y antepasado de Rómulo y Remo, fundadores de Roma. La Eneida enlaza, pues, con la Ilíada y la Odisea. De ese modo, la Roma imperial, que había impuesto su dominio sobre todos los pueblos del Mediterráneo, se presentaba como una colonia de Troya y a la vez como la heredera del Imperio ateniense.

En segundo lugar, en su ius gentium o derecho de gentes, los romanos acuñaron un concepto jurídico decisivo para legitimar la conquista y la dominación imperial de los territorios habitados por otros pueblos "bárbaros": el concepto de terra nullius ("tierra de nadie"). En el derecho romano, la terra nullius —y, en general, la res nullius— es el fundamento jurídico originario de la propiedad: uno puede "ocupar" legítimamente aquella tierra que no tiene dueño y que, por tanto, no es de nadie. Y una vez que la posee, puede disponer de ella para transmitirla a otros por herencia, donación, venta, etc. Para los romanos, la occupatio ("ocupación") era el origen primero y el fundamento último de la posesión legítima de la tierra, tanto en el caso de la propiedad económica por parte de un ciudadano de pleno derecho como en el caso de la soberanía política por parte del Estado romano. Ahora bien, la tierra habitada por pueblos enemigos también era terra nullius y, por tanto, podía ser ocupada por las legiones de Roma. Este concepto de terra nullius fue la bisagra jurídica que permitiría a los europeos construir imperios coloniales a partir de un Estado nación originario, conciliando así el mito griego de la autoctonía y el mito judío de la tierra prometida.

En efecto, los estados cristianos que se construyen en Europa occidental a partir de los siglos XVI y XVII, al tiempo que guerrean entre sí para delimitar sus respectivos territorios soberanos y cohesionar sus respectivas naciones —instituyendo, como diría Benedict Anderson, una "comunidad imaginada" de suelo, sangre, lengua y religión, según el lema cuius regio, eius religio—, inician su expansión marítima al resto del mundo y construyen imperios ultramarinos mediante la conquista, ocupación y colonización de

territorios arrebatados a los pueblos indígenas. Pues bien, la justificación jurídica de la ocupación de los territorios ultramarinos de América, África, Asia, Australia y Nueva Zelanda se basó en el concepto romano de terra nullius, como ha analizado detalladamente Andrew Fitzmaurice en su estudio Soberanía, propiedad e imperio, 1500-2000 (2014) y como yo mismo expuse en Tierra de nadie (2015).

El continente americano fue el primero en ser conceptualizado por los colonos europeos como un Nuevo Mundo, como una nueva "tierra prometida". Los reinos católicos de España y Portugal apelaron a la autoridad papal para repartirse los territorios ultramarinos y justificar la "evangelización" de los pueblos indígenas. En cambio, los "padres fundadores" de Estados Unidos eran cristianos protestantes que adoptaron el mito judío de la salida de Egipto, el éxodo a través del desierto, la alianza con Yahveh y la llegada a la tierra prometida, para narrar su propia salida de la tiránica y corrupta Europa, su larga travesía oceánica, su condición de nuevo pueblo elegido y su fundación de una nueva Jerusalén en tierras americanas. Más aún, en las primeras décadas del siglo XX, cuando el movimiento sionista comenzó a reclamar la creación del Estado de Israel en Palestina, lo hizo recurriendo a "un moisés de tercera mano", según la expresión de Rafael Sánchez Ferlosio, es decir, adoptó como modelo la misión civilizadora de los colonos europeos en América, reutilizando su versión modernizada del mito judío de la tierra prometida y apelando también al concepto modernizado de terra nullius, al proclamar: "Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra".

La época moderna, desde 1492 hasta 1945, estuvo regida por la hegemonía de las potencias cristianas euroatlánticas sobre el resto del mundo, y esta hegemonía se sostuvo sobre la asimetría entre la metrópoli, arraigada en su suelo originario y habitada por una comunidad con una identidad nacional más o menos homogénea, y las colonias, surgidas de una fundación por parte de los colonos europeos, políticamente dependientes de la metrópoli y mantenidas mediante el sojuzgamiento de los indígenas y la esclavización de poblaciones negras apresadas en el continente africano. Y en este gran proceso de expansión territorial por parte de las potencias euroatlánticas se combinaron el mito de la autoctonía (para

justificar el arraigo y la superioridad de la raza blanca), el mito de la tierra prometida (para justificar la colonización de tierras ajenas por parte del pueblo elegido europeo) y el concepto de terra nullius (para dar un barniz jurídico a una conquista militar realizada por estados civilizados). Hubo que esperar a 1975 para que una sentencia del Tribunal Internacional de La Haya sobre el Sáhara Occidental, que entonces era colonia española, proclamase la nulidad del concepto de terra nullius para justificar la ocupación de un territorio ya habitado.

La soberanía, la propiedad y el capitalismo

La soberanía es la forma de posesión pública o política ejercida por un Estado más o menos grande sobre el territorio en el que ejerce su jurisdicción, adquirida y sostenida por la fuerza coactiva de las armas, delimitada por unas fronteras y reconocida por los demás estados mediante tratados internacionales. Pues bien, junto a esta forma de posesión pública o política de la tierra, denominada imperium por los romanos, en la moderna sociedad capitalista se impuso otra forma de posesión privada o económica, el dominium romano (de domus, la casa o hacienda familiar, y dominus, el dueño y señor de la hacienda), una posesión ejercida por el paterfamilias sobre una o varias parcelas, adquiridas por concesión pública, herencia familiar, donación gratuita o compra, y garantizadas por las leyes del Estado en cuyo territorio se encuentran ubicadas.

Cuando hablo de "propiedad privada", especialmente en la moderna sociedad capitalista, no me refiero a los bienes de uso personal o familiar, ni al territorio comunal cuyo usufructo o "valor de uso" garantiza el sustento de una comunidad, sino a lo que Marx llamó "capital", es decir, la apropiación privada, por un lado, de los medios de producción colectivos que hacen posible el sostenimiento de toda una sociedad, y, por otro lado, de los frutos del trabajo humano socialmente organizado que permite producir bienes y prestar servicios, comprando ese trabajo como una mera mercancía, vendiendo sus frutos por su "valor de cambio" mercantil y acrecentando así la riqueza de los propietarios privados del capital. Una de las grandes falsedades inventadas por la economía política liberal consistió en identificar ambos tipos de propiedad y de valor, como si fuesen equiparables el sustento de la pequeña comunidad agrícola y el negocio de la gran empresa agroindustrial que la desposee de sus medios de vida y fuerza a sus miembros a convertirse en sumisos trabajadores a sueldo. Así lo denuncia Marx en el capítulo XXV de El Capital (1867), titulado "La teoría

moderna de la colonización”:

La economía política confunde aquí, por principio, dos tipos muy diferentes de propiedad privada, uno de los cuales se funda en el trabajo personal del productor, mientras que el otro lo hace sobre la explotación del trabajo ajeno. Olvida que el segundo no solo es la antítesis directa del primero, sino que crece únicamente sobre su tumba (p. 955).

Desde la Grecia y la Roma antiguas hasta los modernos estados europeos, en la tradición jurídico-política de Occidente se ha dado una relación dialéctica entre la soberanía estatal y la propiedad privada, es decir, entre la posesión política de un territorio delimitado por fronteras y la posesión económica de parcelas de ese territorio.

Cuando los griegos o los romanos ocupaban las tierras de otros pueblos y fundaban en ellas colonias independientes (en el caso de los griegos) o ciudades sometidas al Imperio (en el caso de los romanos), una parte fundamental de la fundación era la división del territorio en lo que sería la zona urbana (la asty griega o la urbs romana) y la zona rústica (la chora griega o el ager romano). La zona rústica se dividía en lotes de tierra que se distribuían entre los colonos y la zona urbana se dividía en parcelas para usos públicos y parcelas para viviendas privadas, que también se distribuían entre los fundadores de la colonia. Esta división entre los usos del suelo y el posterior reparto de lotes individuales era la base del planeamiento urbano y rural de las nuevas ciudades. En este caso, la conquista militar del territorio era la condición y el origen no solo de la soberanía pública o política del conjunto de los vencedores, sino también de la propiedad privada o económica de cada uno de ellos. En general, esos lotes privados podían ser luego heredados o comprados por otros particulares, dando lugar a procesos de acaparamiento y de desigualdad social, pero también podían ser expropiados por los poderes de la ciudad o del Imperio por razones muy diversas, por ejemplo, por algún delito del expropiado o para la realización de obras públicas.

Esta dialéctica entre el poder estatal colonizador y el reparto de tierras entre los colonos particulares se produjo también en la época moderna, cuando los estados euroatlánticos comenzaron a conquistar las tierras de ultramar habitadas por otros pueblos, primero en América y luego en África, Asia, Australia y Nueva Zelanda. Los colonos particulares de esas tierras recibieron sus títulos de propiedad de las monarquías europeas (y posteriormente de las repúblicas independizadas), pues esos estados se autoafirmaban como los soberanos legítimos de los nuevos territorios y, por tanto, los únicos que podían conceder, reconocer y garantizar los títulos de propiedad.

Es importante señalar que el título de propiedad, el documento jurídico registrado y reconocido por el Estado, es lo que marca la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio, es decir, lo que permite que una tierra o un suelo urbano de uso familiar o comunal, se conviertan en una propiedad privada susceptible de ser comprada y vendida en el mercado. Como dice Hernando de Soto en El misterio del capital (2000), sin títulos de propiedad registrados y reconocidos por un Estado soberano, no es posible reconvertir los bienes materiales en ese otro bien inmaterial que es el capital: “El capital nace representando por escrito —en el título, en un valor, en un contrato y en otros testimonios similares— las cualidades económica y socialmente más útiles. Cuando dirigís vuestra atención al documento de propiedad de una casa, por ejemplo, y no a la casa misma, de manera automática habéis dado un paso del mundo material al mundo conceptual en el cual viven los capitales”. Son los títulos de propiedad los que pueden transmitirse e intercambiarse, revalorizarse y devaluarse como valores de cambio, es decir, los que hacen posible el funcionamiento especulativo del mercado capitalista.

Merece la pena recordar aquí el clásico estudio de Jack Goody La evolución de la familia y el matrimonio (1983), en donde defiende que fue la Iglesia católica la que a partir del siglo IV, tras la cristianización y la posterior caída del Imperio romano, impuso en el Occidente europeo una modificación radical de las reglas del parentesco y de los sistemas de posesión y transmisión del poder político y de la propiedad económica: los teólogos y juristas católicos, con el fin de que la Iglesia pudiera controlar los procesos

dinásticos de emperadores, reyes y nobles, y al mismo tiempo pudiera recibir toda clase de donaciones y herencias, privilegiaron la voluntad del creyente individual y sus deberes hacia Dios, frente a sus vínculos con la familia y la comunidad política, y esto tanto en lo relativo al matrimonio y la filiación generacional como en lo relativo a los títulos de propiedad. De este modo, el papado, los obispados, las parroquias, las órdenes religiosas y las asociaciones piadosas lograron acumular una gran cantidad de tierras, rentas, siervos y bienes inmuebles. Esta transformación, promovida por la Iglesia romana, no solo diferenció radicalmente el sistema parental de la Europa cristiana de los otros sistemas de Oriente Próximo, el norte de África y el sudeste de Asia, sino que facilitó el camino a la formación del capitalismo.

Así como los clérigos católicos habían defendido la obediencia del creyente a la voluntad de Dios frente a las exigencias de la familia y del Estado, los padres protestantes del liberalismo moderno defenderán la primacía del individuo propietario frente a los vínculos parentales y políticos. El nacimiento del capitalismo provocó una inversión conceptual entre la soberanía y la propiedad: en los teóricos contractualistas del Occidente euroamericano, no es el Estado el que da la tierra a los ciudadanos-soldados que han participado en la conquista, sino que son los colonos de unas tierras sin dueño los que crean el Estado de mutuo acuerdo para defender su propiedad privada. Se da por supuesto que esa propiedad no la han recibido del Estado tras la conquista militar, sino que la han obtenido ellos mismos mediante su pacífico trabajo. El origen de la propiedad no es la "ocupación" militar de un territorio ya habitado, sino el "trabajo" de una persona o familia que acota y cultiva una parcela de una tierra sin dueño.

En efecto, la teoría liberal de la propiedad y del Estado pretendió invertir las relaciones entre la posesión pública o estatal y la posesión privada o económica. El filósofo inglés John Locke es conocido como uno de los padres del liberalismo moderno no solo por sus ideas sobre el fundamento contractual del Estado, la división de poderes entre el legislativo y el ejecutivo, la revocabilidad de los representantes electos, la supremacía de las leyes y el derecho del pueblo a rebelarse contra los tiranos, sino también por sus ideas sobre el origen de la propiedad privada y

sobre la relación entre propiedad y soberanía. En el capítulo V de su Segundo ensayo sobre el gobierno civil (1690), Locke defiende que el origen de la propiedad privada es el trabajo, pero no el trabajo reproductivo de la mujer, sino el trabajo productivo del varón: cada hombre es dueño de su propio cuerpo y de todo lo que puede cultivar y fabricar con sus manos. Por tanto, ese trabajador originario y autárquico sería dueño de sí mismo, de sus propiedades materiales e incluso de su familia (mujer e hijos) a la que sustenta con su trabajo productivo. Y todo ello antes de la aparición del Estado, en contra de la tradición republicana heredada de la civilización grecolatina, y en particular la definición aristotélica del ser humano como un "animal político" que es engendrado, criado y socializado en el seno de una familia y de una comunidad política. Para Locke, el individuo propietario y cabeza de familia precede a la formación del Estado, más aún, el Estado tendría su origen y fundamento legítimo en un contrato entre una pluralidad de propietarios privados y cabezas de familia, que acuerdan instituir un Gobierno público o político, precisamente para defender sus propiedades privadas o económicas, junto con su vida y la de sus familias. Según Locke, "el fin del gobierno es la preservación de la propiedad y tal es la razón por la que los hombres entran en sociedad".

La propiedad de los bienes materiales es incluso más sagrada que la vida de sus propietarios: el Estado puede matar legítimamente a sus súbditos si desobedecen las leyes o enviarlos como soldados a una guerra en la que pueden perder la vida, pero no tiene derecho a arrebatarles "ni un solo penique de su dinero". Más aún: del mismo modo que el Estado puede disponer de la vida de sus súbditos, el ciudadano libre puede disponer a su antojo de todas las propiedades de las que es dueño, y en las que pueden incluirse no solo tierras, casas y objetos de todo tipo, sino también plantas, animales e incluso esclavos, "que por haber sido hechos cautivos en una guerra justa, son, por derecho natural, sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos". Es muy significativo que en estos dos casos, el del Estado que dispone legítimamente de la vida de sus súbditos y el del ciudadano que dispone legítimamente de la vida de sus esclavos, Locke defiende un tipo de dominación territorial y personal que ya no se funda en el trabajo, sino en la conquista y el imperium mediante la fuerza de las armas.

De hecho, Locke elabora esta teoría de la propiedad no tanto para justificar el cercado y la apropiación privada de las tierras comunales en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, sino más bien para justificar la ocupación y apropiación de las tierras americanas por parte de los colonos europeos. En el ya citado capítulo sobre la propiedad, llega a decir que "al principio, todo el mundo era América".

Es muy revelador el juicio celebrado en 1823 en Estados Unidos, en el caso Johnson contra McIntosh, un litigio sobre la propiedad de la tierra. El Tribunal Supremo se sirvió de las ideas de Locke para elaborar la "doctrina del descubrimiento" y justificar así la conquista y colonización británica del territorio norteamericano: la tierra es propiedad de quien la cultiva mediante el trabajo y no simplemente de quien la habita. A pesar de que ese territorio estaba habitado por comunidades indígenas, el alto tribunal estadounidense lo consideró terra nullius, puesto que Reino Unido fue la primera nación "civilizada y cristiana" en cultivarlo y reclamarlo como propio. Estados Unidos heredó la soberanía británica sobre la excolonia, de modo que a los indios americanos no se les reconoció la propiedad comunal de la tierra que habían habitado durante generaciones. De este modo, la propiedad privada de los colonos europeos quedaba legitimada y protegida por los sucesivos estados "civilizados y cristianos" que habían ejercido la soberanía sobre ese territorio: Reino Unido y Estados Unidos.

Las ideas formuladas por Locke son la base principal de la concepción cristiana, liberal y patriarcal de las relaciones entre la propiedad y la soberanía, es decir, entre el mercado y el Estado. Sin embargo, el "capitalismo histórico" analizado por Wallerstein en su monumental obra sobre el "moderno sistema mundial", el que se ha desarrollado y extendido por toda la Tierra durante los últimos cinco siglos, no solo ha basado su irresistible poder en la dominación colonial y en la jerarquización patriarcal, sino también en la estrecha complicidad y la constante reversión entre las dos formas de posesión de la tierra: la soberanía política y la propiedad mercantil. El Estado ha sido siempre el garante último de la propiedad, tanto en la metrópoli como en las colonias (y en las excolonias políticamente independizadas y económicamente dependientes). Y, por ello mismo, ha sido también el único

legitimado para expropiar al propietario particular, sea por alguna infracción cometida o por razones de “interés general”.

Esta dialéctica entre la soberanía y la propiedad, la política y la economía, el Estado y el mercado es consustancial al capitalismo moderno y explica las diferencias entre las tres grandes ideologías políticas de los siglos XIX y XX (el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo), pero también sus diversas hibridaciones (el liberalismo nacionalista, la socialdemocracia, el nacionalsocialismo, etc.). El Estado redistributivo o Estado de bienestar, que tuvo su época de gloria en los países occidentales tras la Segunda Guerra Mundial, la descolonización de las últimas colonias europeas y el inicio de la Guerra Fría entre el Occidente capitalista y el Oriente comunista, fue el resultado de un gran pacto social que trató de equilibrar las fuerzas entre el capital privado, la solidaridad nacional y la justicia social. Pero, desde la década de 1980 y el final de la Guerra Fría, el triunfo político del neoliberalismo rompió ese gran pacto social de la posguerra y desató una nueva lucha global por la apropiación de la Tierra.

Desposesión, explotación y esclavitud

El fracaso de los regímenes comunistas en Europa del Este, la formación de las clases medias en el Occidente euroatlántico y la irrupción de los nuevos movimientos sociales (segunda ola del feminismo, pacifismo antinuclear, ecologismo político, colectivos LGTBI, etc.) provocaron la crisis del marxismo y de los partidos y sindicatos obreros en las democracias occidentales. Esta crisis facilitó el triunfo de la ideología neoliberal y de las políticas públicas inspiradas en ella. El neoliberalismo se presentó a sí mismo como el "final (feliz) de la historia" y con ello trató de bloquear todo debate político democrático y toda alternativa de cambio social. Es bien conocida la frase de Margaret Thatcher: "There is no alternative", abreviada en el acrónimo TINA. Sin embargo, muy pronto se puso al descubierto cuál era su objetivo último: combatir todas las promesas civilizatorias de la segunda posguerra mundial (la emancipación de los pueblos colonizados del Sur, la universalización de los derechos humanos, la democracia pluralista, la justicia social, la igualdad entre hombres y mujeres, el cuidado hacia la naturaleza y las demás especies vivientes, etc.) e imponer la lucha generalizada e ilimitada por la acumulación de capital como "la nueva razón del mundo", según la acertada expresión de Christian Laval y Pierre Dardot. La propia Thatcher lo dijo con toda claridad: "La economía es el método, el objetivo es cambiar el corazón y el alma".

Por eso, en las últimas décadas, los movimientos sociales emancipatorios han denunciado los estragos sociales y ecológicos de este "pensamiento único", han establecido alianzas horizontales entre sí y han vuelto a recuperar la "crítica de la economía política" elaborada por Marx en El capital, pero no ya de manera dogmática, como habían hecho los partidos y regímenes comunistas, sino corrigiéndola y combinándola con las críticas elaboradas por el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, el decolonialismo, el republicanismo cívico y el cosmopolitismo.

El gran acierto de Marx fue denunciar la hipocresía de la economía política liberal, que por un lado pretendía legitimar la explotación laboral de los trabajadores sin propiedades como una relación contractual entre ciudadanos libres e iguales, y por otro lado justificaba la expropiación de los campesinos y artesanos europeos, el imperialismo depredador en las colonias ultramarinas arrebatadas a los indígenas e incluso el comercio y la posesión de esclavos negros, como ya hemos visto en el caso de Locke. La clave de la argumentación de Marx es que la desposesión violenta de los medios de vida de las poblaciones rurales europeas y de las comunidades indígenas de los demás continentes fue la condición de posibilidad para la acumulación originaria de una riqueza convertida en capital mercantil y financiero, y para la creación de un ejército de proletarios que no poseían otra cosa que su cuerpo y que, por tanto, podían ser comprados como una mercancía más, a cambio de un salario, y explotados legalmente sin resistencia alguna. Merece la pena releer el célebre capítulo XXIV de El capital:

La relación del capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no solo mantiene esa división, sino que la reproduce en escala cada vez mayor. El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre el productor y los medios de producción. Aparece como “originaria” porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo (p. 893).

Para Marx, “la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso”, porque no solo hace posible la conversión de la riqueza colectiva en capital privado y mercantilizado, sino también el “sojuzgamiento del trabajador” en

el marco del régimen capitalista de explotación del trabajo asalariado. Es decir, la desposesión de la tierra y, en general, de las condiciones materiales y sociales que aseguran la vida y la libertad de una persona es el primer paso para convertirla en una persona empobrecida y vulnerable, y solo entonces es posible obligarla a aceptar "libremente" la relación de dependencia salarial y de explotación laboral que le impone el propietario de los medios de producción. La injusticia espacial de la desposesión es la que origina y sustenta la injusticia social de la explotación.

Pero este análisis de Marx tiene varias limitaciones: en primer lugar, se centra en las tareas productivas del trabajador varón, pero ignora las tareas reproductivas realizadas por las mujeres en todas las sociedades, incluida la moderna sociedad capitalista; en segundo lugar, sorprende que Marx hable aquí del trabajador autónomo, como había hecho también Locke, aun habiendo defendido siempre que la producción y la reproducción son actividades sociales, y aun sabiendo que se encuentran entretejidas con las relaciones de convivencia sociopolítica que garantizan la cohesión y la perduración de toda comunidad humana; por último, Marx no tiene en cuenta que los medios de producción de los que depende la vida humana forman parte de un entorno biofísico concreto, y que el vínculo con él no es meramente económico o "metabólico", no depende solo de la fuerza física y de los medios técnicos necesarios para la obtención de los bienes naturales que garantizan el sustento fisiológico, sino que constituye toda una forma o estilo de vida, todo un ecosistema inseparablemente biológico y cultural. Por tanto, la expropiación que da origen al capitalismo es un proceso mucho más violento que la mera separación entre el trabajador y sus medios de producción, es la desposesión de toda la trama de la vida, de todos los vínculos existenciales que dan a los seres humanos su seguridad ontológica y constituyen su "lugar en el mundo".

Además de estas limitaciones, Marx describe el proceso de gestación del capitalismo moderno como si se tratase de una sucesión de fases históricas, de modo que la "acumulación originaria" del capital por medio de la desposesión violenta de las poblaciones subalternas habría dejado paso a su "reproducción ampliada" por medio de la explotación pacífica de la plusvalía generada por el trabajo

asalariado y su rentabilización mediante el comercio, la inversión y las finanzas. La primera que criticó esta secuenciación histórica fue Rosa Luxemburgo, que escribió La acumulación del capital (1913) en el marco de los debates sobre la expansión "imperialista" que habían protagonizado las potencias industriales europeas (Inglaterra, Francia y Alemania) en el último tercio del siglo XIX. Para ella, el capitalismo es intrínsecamente expansivo y la relación de explotación entre el capital y el trabajo no puede sostenerse por sí misma, sino que requiere siempre de un exterior no capitalista al que es preciso recurrir para conquistar nuevas tierras, realizar nuevas inversiones, explotar nueva mano de obra, conceder nuevos créditos y contar así con nuevos deudores y consumidores. Por tanto, la expropiación y mercantilización de lo que ella llama "economías naturales" no se produce solo en la fase originaria del capitalismo, sino que se mantiene durante todo su desarrollo, porque la acumulación del capital no sería posible si no se diera un "vínculo orgánico" entre la desposesión imperialista y la explotación de los desposeídos.

Tras las dos guerras mundiales, la experiencia de los regímenes totalitarios y genocidas, la descolonización de las últimas colonias europeas y el inicio de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, Hannah Arendt retoma los argumentos de Rosa Luxemburgo en su análisis del imperialismo, pero lo hace desde una perspectiva nueva. Tanto Marx como Luxemburgo compartían una concepción economicista, evolucionista y eurocéntrica de la historia humana: la economía determinaba todas las relaciones sociales y todos los procesos de cambio histórico, el capitalismo era ante todo un sistema económico que suponía una superación del feudalismo y que sería, a su vez, superado por el comunismo, y este progreso dialéctico de la historia tenía que ser dirigido por los pueblos europeos porque eran los más evolucionados del mundo. Arendt ya no podía seguir manteniendo todos esos supuestos.

Su análisis del imperialismo constituía la segunda parte de Los orígenes del totalitarismo (1951), porque su objetivo era mostrar que el imperialismo de las grandes potencias europeas, más que una fase histórica o una dimensión estructural de la economía capitalista, fue una nueva forma política de dominación racial, de gobierno burocrático y de "matanzas administrativas" de

poblaciones enteras, que primero se experimentó en las colonias ultramarinas y después se extendió al continente europeo, cuando surgieron los imperios territoriales del nazismo alemán y el estalinismo ruso. Estos procesos, según Arendt, no son explicables apelando exclusivamente a la lógica económica de la acumulación capitalista. Para ella, lo decisivo fue la búsqueda del poder político-militar a escala mundial y la consiguiente quiebra de los dos grandes proyectos políticos de la modernidad: el Estado nación democrático y los derechos humanos universales. Lo decisivo fue la invención y difusión de unas tecnologías políticas de desposesión total y de exterminio físico de millones de seres humanos. Por eso, su análisis del imperialismo concluye refiriéndose a los 60 millones de desplazados y refugiados que vagaban por toda Europa al final de la Segunda Guerra Mundial, sin que ningún Estado quisiera acogerlos y reconocerlos. No solo se les había despojado de su tierra y de su casa, sino también de sus vínculos familiares y vecinales, de la protección política de su comunidad, en fin, de su lugar en el mundo.

Después de 1945, se crean los primeros organismos internacionales para el control de las finanzas y del comercio, se produce la "gran aceleración" del capitalismo de consumo de masas y se logra un pacto social entre el capital y el trabajo que hace posible la formación de los estados de bienestar y de las clases medias, un proceso lúcidamente analizado por Erik Olin Wrigt en Comprender las clases sociales (2015). Muchos economistas liberales se apresuraron a decir que Marx se había equivocado al pronosticar la tendencia histórica del capitalismo al incremento de las desigualdades globales entre la clase propietaria y la clase desposeída. Pero Thomas Piketty, en El capital en el siglo XXI (2013), ha demostrado que las políticas redistributivas del Estado de bienestar fueron solo un paréntesis pasajero y que el capitalismo neoliberal ha vuelto a la tendencia histórica de largo plazo: la concentración del capital en una minoría propietaria y, por tanto, el incremento de la desigualdad global entre las clases sociales.

Además, en el periodo glorioso del Estado de bienestar comienzan a emerger nuevos movimientos emancipatorios que denuncian diversas formas de poder que no se reducen a la explotación entre las clases sociales denunciada por Marx: el poder patriarcal de los

hombres sobre las mujeres y la división sexual entre la producción y la reproducción, el neocolonialismo basado en el "desarrollo del subdesarrollo", la amenaza de las armas nucleares, las guerras por el control de los territorios y los recursos y, por último, la degradación acelerada de toda la biosfera terrestre.

Tras la primera crisis del petróleo de 1973, la gran ofensiva del capitalismo neoliberal y el ascenso de las potencias emergentes del Sudeste Asiático, se inicia una nueva época de desposesión a escala mundial. Pero ahora ya no hay nuevas colonias que conquistar. Toda la Tierra se encuentra repartida entre estados formalmente soberanos. Las guerras geopolíticas por el control de los recursos naturales no han desaparecido, sobre todo en Oriente Próximo y en algunas zonas de África, pero se han vuelto mucho más difíciles de mantener y de ganar, como prueba el fracaso de Estados Unidos en Afganistán y en Irak. Así que el proceso de expropiación y desposesión debe adoptar otros procedimientos. Las grandes potencias y las grandes corporaciones privadas necesitan contar con la connivencia de los organismos financieros y comerciales internacionales (FMI, BM, OMC, etc.) y de las elites gobernantes de los propios estados expoliados. La clave consiste en doblegar a esas elites mediante el crédito, el endeudamiento, la privatización y la corrupción. Los bienes comunes a expropiar no son solo las tierras, los recursos naturales y los saberes populares de las comunidades indígenas y campesinas sometidas a la jurisdicción de esos estados (como han denunciado Vandana Shiva, Susan George y Saskia Sassen), sino también sus empresas estatales, sus bancos nacionales, sus servicios públicos, sus suelos y edificios urbanos, sus redes de transporte y de comunicación, etc. El proceso se inició primero en los países del Sur global, mediante los Programas de Ajuste Estructural (PAE), y posteriormente, sobre todo tras la Gran Recesión iniciada en 2008, se ha extendido también a los países del Norte, comenzando por Estados Unidos y Europa.

El primer resultado ha sido un incremento brutal de la desigualdad económica, no solo entre unos países y otros, sino también en el interior de cada país, entre las clases sociales, las etnias, los sexos y las generaciones. El segundo resultado ha sido una precarización masiva de las condiciones de vida en muchos países empobrecidos del Sur global, pero también en las clases medias del Norte

enriquecido. El “precariado”, como lo ha llamado Guy Standing, se ha convertido en una condición social cada vez más extendida y diversa. El tercer efecto ha sido el expolio y la degradación acelerada de todos los ecosistemas de la Tierra y el incremento igualmente acelerado del cambio climático antropogénico, tal y como vienen denunciando los científicos, los ecologistas y las comunidades cuyas formas de vida se han visto más directamente afectadas. La cuarta consecuencia ha sido el estallido de nuevos conflictos bélicos, sea por el control de los recursos naturales estratégicos, sea por fenómenos climáticos extremos. Y, por último, todos estos procesos de desposesión han provocado el aumento del número de migrantes y refugiados que se ven forzados a abandonar su casa, su tierra y su país.

En resumen, en los últimos años se está produciendo un proceso global de desposesión y precarización de las condiciones de vida de miles de millones de seres humanos, paralelo a un proceso de depredación y contaminación de todos los ecosistemas naturales. El capitalismo moderno, en su fase final de desarrollo, se ha lanzado a una estrategia acelerada de expolio de toda la Tierra y de desposesión de la mayor parte de sus moradores. Es una estrategia ecocida y humanicida, pues está destruyendo las bases naturales de sustentación de la especie humana y de otras muchas especies vivientes. En otras palabras, la llamada economía neoliberal se ha vuelto cada vez más antieconómica, pues está poniendo en riesgo no solo el sustento material de la humanidad actualmente viviente, sino también el de las generaciones venideras.

En estas nuevas condiciones, no es extraño que hayamos vuelto a releer a Marx, Luxemburgo y Arendt. Es lo que hace David Harvey en su libro El nuevo imperialismo (2003), en el que defiende que la “acumulación por desposesión” no se dio solo en la fase inicial del capitalismo, como creía Marx, ni perdura solo en la periferia no capitalista de la economía-mundo, como le corrigió Luxemburgo, sino que forma parte de toda la “geografía del capital” y cuenta para ello, como supieron ver Arendt y Foucault, con nuevas tecnologías de control social administradas por los estados. Por eso, es preciso desvelar el complejo entramado que conecta a las nuevas formas de desposesión, precarización, discriminación, migración, explotación y esclavitud. Hay ya algunos análisis muy valiosos

sobre este tema, como los de Guy Standing, Loïc Wacquant, Isabell Lorey, Oliver Nachtwey, Remedios Zafra, etc.

Dos décadas antes que Harvey, la socióloga Maria Mies ya había defendido, en Patriarcado y acumulación a escala mundial (1986), que el capitalismo moderno solo puede sostenerse mediante la recreación constante de las condiciones de la acumulación originaria; además, Mies hizo una relectura feminista de Marx para poner de manifiesto que ese doble proceso de acumulación y reproducción del capital ha estado siempre inseparablemente ligado a la división sexual de las tareas productivas y reproductivas y, consiguientemente, a la explotación del cuerpo y el trabajo de las mujeres. En otras palabras, las mujeres son "la última colonia" de la economía capitalista.

Junto con Maria Mies, son ya muchas las pensadoras feministas (Iris Marion Young, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Judith Butler, Vandana Shiva, Gayatri Spivak, Silvia Federici, Mary Mellor, Rita Laura Segato, María José Guerra, Ana de Miguel, Rosa Cobo, Almudena Hernando, etc.) que han analizado la imbricación estructural entre el capitalismo y el patriarcado, y el modo en que ese doble régimen de dominación económica y sexual coloca a las mujeres en una situación de mayor vulnerabilidad con respecto a los varones y, por tanto, favorece las múltiples formas de violencia, explotación y discriminación hacia ellas. Gracias a estas pensadoras, sabemos que el patriarcado no está solo en los orígenes y en los márgenes, sino en el centro mismo de las violencias e injusticias estructurales del capitalismo moderno. Y lo mismo ocurre con la relación entre el capitalismo y el expolio de la biosfera terrestre; de ahí que se haya producido también una alianza entre el feminismo y el ecologismo, tal y como han defendido Vandana Shiva, Maria Mies, Alicia Puleo, Yayo Herrero, etc.

Conviene, pues, releer a Marx, pero conviene hacerlo con una mirada crítica que tenga en cuenta todas las perspectivas precedentes. Un excelente ejemplo de esta relectura es el artículo de Nancy Fraser "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo" (2014), desarrollado en el libro escrito junto con Rahel Jaeggi: Capitalismo (2018). El argumento de Fraser es el siguiente: la mercantilización capitalista solo es posible sobre

el trasfondo de unas esferas de la vida humana que no son susceptibles de ser plenamente mercantilizadas, como son las labores de cuidado reproductivo, los bienes y servicios que nos ofrece la naturaleza terrestre y las instituciones sociopolíticas que hacen posible la convivencia humana.

El capitalismo no es solo un sistema económico basado en la acumulación de capital mediante los mercados competitivos y la explotación del trabajo asalariado, pues ese sistema no podría funcionar sin unas "condiciones de fondo" que lo hacen posible y que son su "morada oculta": la reproducción sexuada y las tareas de cuidado realizadas por las mujeres, la biosfera terrestre de la que se extraen toda clase de recursos naturales y a la que se vierten toda clase de desechos, y los poderes político-militares que controlan los territorios e imponen su dominio coactivo a las poblaciones, en todas las escalas de la convivencia humana (local, estatal y global). En resumen, el capitalismo es "un orden social institucionalizado" en el que se combinan estructuralmente la producción económica, la reproducción biológica, el metabolismo con la naturaleza y el poder político-militar. En Variaciones de la vida humana, desarrollé ampliamente una argumentación similar a la de Fraser, pero no restringida exclusivamente al capitalismo moderno: todo régimen sociopolítico se sostiene mediante la combinación históricamente cambiante de cuatro relaciones sociales básicas (parentales, económicas, territoriales y simbólicas), y las diferentes formas de regulación y articulación de estas cuatro relaciones son las que han dado origen a los grandes tipos históricos de sociedad.

El fenómeno de la explotación sexual de las mujeres es una muestra muy clara del modo en que se articulan actualmente las diferentes formas de poder entre los sexos, las etnias, las clases sociales y los estados. Por un lado, está la larga historia del dominio patriarcal que permite a los hombres disponer a su antojo del cuerpo y la vida de niñas y mujeres, como lo muestran las múltiples formas de violencia machista: mutilaciones genitales, pederastia, matrimonios forzosos, discriminaciones sociales y laborales, acosos sexuales, violaciones y feminicidios. Por otro lado, está el capitalismo neoliberal globalizado, que desposee a las clases subalternas de sus medios de vida y las obliga a vender su cuerpo como una mercancía, sea para la explotación laboral o para la explotación

sexual, normalizadas ambas como un trabajo asalariado contratado "libremente". En tercer lugar, están las relaciones de dominación colonial y neocolonial entre los pueblos del Norte y los del Sur, que convierten a las mujeres de las etnias del Sur en un producto exótico, abundante y barato para los clientes del Norte con capacidad de compra. Por último, están las políticas migratorias restrictivas de los estados receptores, que fuerzan a muchas migrantes "sin papeles" a ponerse en manos de las redes que trafican con ellas y las convierten en esclavas sexuales por deudas. Esta compleja trama de relaciones de poder es la que alimenta hoy la industria global del sexo, que desposee, explota y esclaviza a millones de mujeres en todo el mundo.

El último informe de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) sobre la trata de personas, publicado en enero de 2019 pero referido a 2016, alerta del "aumento de la esclavitud moderna" o "esclavitud del siglo XXI", que está adquiriendo "dimensiones terribles", con las cifras más altas de los últimos treinta años: 142 países afectados y 24.687 víctimas. El 59 por ciento son víctimas de explotación sexual, el 34 por ciento, de explotación laboral y el resto, utilizadas para reclutamiento de soldados, matrimonios forzosos, pornografía, mendicidad, tráfico de órganos, etc. El 72 por ciento de todas las víctimas son mujeres (49 por ciento) y niñas (23 por ciento). La UNODC vincula este tipo de esclavitud, sobre todo, con las guerras (niñas y niños soldado, esclavas sexuales y matrimonios forzosos para premiar a los combatientes varones) y con los campamentos de desplazados, refugiados y migrantes. Y menciona, entre otros casos, el Estado Islámico en Irak y Siria, la guerra de Sudán del Sur, el grupo de Boko Haram en Nigeria, el grupo terrorista Al Shabab en Somalia, las mafias de Libia, etc.

El problema de este informe es doble. Por un lado, sus cifras son muy insuficientes. Basta recordar que, según UNICEF, hay unos 300.000 niños y niñas soldado en todo el mundo, muchos de los cuales son utilizados como esclavos sexuales. Y según la OIT, entre 2002 y 2011 había en el mundo unos 20,9 millones de personas que eran víctimas del "trabajo forzoso", también llamado "esclavitud moderna"; el 22 por ciento (4,5 millones) eran víctimas de "explotación sexual forzada", es decir, de esclavitud sexual; y el 98

por ciento de ellas eran mujeres y niñas. Por otro lado, el informe de la UNODC presenta la "esclavitud del siglo XXI" como un fenómeno aislado, completamente ajeno a las dinámicas globales de desposesión de las poblaciones y amurallamiento de las fronteras, que son las que dejan a millones de personas desprotegidas y vulnerables. Son estas dinámicas estructurales las que hacen posible el negocio global de la prostitución. Sin embargo, según el informe de UNODC, parece como si los únicos responsables de la "esclavitud moderna" fueran algunos grupos armados y algunas mafias dedicadas a la trata de personas.

Por eso quiero insistir en la interacción estructural entre el control de los territorios y el control de las personas. O, dicho de otra manera, entre la injusticia espacial y la injusticia social. De ahí que haya de volver a recordar la tesis de Arendt que da título a este ensayo: "La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo".

En efecto, para poder adueñarse del cuerpo y la vida de las personas, primero hay que privarlas de su "lugar en el mundo", hay que convertirlas en personas vulnerables, indefensas y temerosas; y eso se consigue desposeyéndolas de su casa, de su tierra, de sus bienes personales, de sus vínculos familiares y vecinales, en fin, de su forma de vida y de la protección jurídica y política de su comunidad de pertenencia.

Edward Said denunció en uno de sus libros la "política de la desposesión" practicada por Israel en los territorios palestinos ocupados por la fuerza, arrebatados a sus habitantes, colonizados por judíos de todo el mundo y cercados con toda clase de muros y controles fronterizos. Esta política de desposesión y de control de los territorios ocupados se inició en 1948 y desde entonces no ha cesado de extenderse y agravarse, expulsando de sus tierras a millones de palestinos e imponiendo a los que aún residen en Gaza y Cisjordania un auténtico régimen de apartheid. La Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA) se creó para responder a una emergencia humanitaria y setenta años después sigue atendiendo a 5,4 millones de refugiados palestinos. Uno de los expulsados fue el propio Said,

que en diciembre de 1947, con apenas doce años, abandonó para siempre su casa familiar en Jerusalén y desde entonces residió en Egipto, Líbano y, finalmente, Estados Unidos. Es muy significativo el título que Said le dio a su autobiografía: Fuera de lugar (1999).

Judith Butler y Athena Athanasiou, en su libro conjunto Desposesión: lo performativo en lo político (2013), analizan las múltiples luchas actuales contra los procesos de desposesión, y las conciben no como un retorno a la vieja subjetividad masculina, soberana y propietaria, sino más bien como la exploración de nuevas formas de subjetividad, nuevos modelos de convivencia y nuevas maneras de habitar el mundo.

De la posesión excluyente

al usufructo compartido

Si queremos afrontar las dos grandes contradicciones de nuestro tiempo (la globalización amurallada y los límites del crecimiento ilimitado), hemos de cuestionar las dos formas de posesión de la tierra hasta ahora hegemónicas (la soberanía estatal y la propiedad mercantil) y pensar de otro modo nuestra relación con los otros y con la Tierra. Hemos de cuestionar el vínculo de soberanía que une a un pueblo con un territorio y lo hace más sagrado que la hospitalidad hacia los otros pueblos. Y hemos de cuestionar también el vínculo de propiedad que une a un individuo o a una empresa con sus propiedades capitalizadas y lo hace más sagrado que la vida de los seres humanos y de los demás seres vivientes. Por encima de la soberanía de los estados y la propiedad mercantil de las empresas y grandes fortunas, hemos de afirmar nuestra responsabilidad ineludible hacia los demás seres humanos y hacia el conjunto de la biosfera terrestre.

Puesto que vivimos ya en una sola sociedad global de facto, hemos de comenzar a pensarla también de iure, es decir, hemos de considerar a la "humanidad" como un sujeto jurídico-político situado por encima de la soberanía de los estados y la propiedad capitalizada de los individuos y las empresas. Hasta ahora, los sujetos de derecho han sido los estados soberanos, los individuos propietarios y las entidades intermedias situadas entre ambos, como empresas, municipios, asociaciones, iglesias, etc. Por eso, es necesario comenzar a pensar la "humanidad" como un nuevo sujeto de derecho.

Como dijo Arendt en Los orígenes del totalitarismo, necesitamos "una nueva ley en la Tierra", un nuevo régimen jurídico-político de alcance cosmopolita que garantice el cumplimiento efectivo de los derechos humanos en toda la Tierra, comenzando por el "derecho a

tener derechos", cuya condición de posibilidad más elemental es el "derecho a tener un lugar en el mundo", como un principio básico que debe ser afirmado por encima de la soberanía estatal y la propiedad mercantil. Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene derecho a moverse libremente por el mundo y a tener un "lugar" físico y político en el que habitar y convivir con sus semejantes.

El reconocimiento de la "humanidad" como nuevo sujeto de derecho ya está recogido en el derecho internacional humanitario, y especialmente en los llamados "delitos de lesa humanidad", que no prescriben y sobre los cuales tiene jurisdicción cualquier Estado del mundo y, desde 1998, la Corte Penal Internacional de La Haya.

La humanidad también ha comenzado a ser reconocida como sujeto titular del llamado "patrimonio común de la humanidad", que trasciende el patrimonio privado de un individuo o una empresa y el patrimonio público de un Estado, y que incluye espacios naturales, monumentos históricos, tradiciones culturales inmateriales, etc.

Paralelamente, han surgido muchos movimientos sociales (indígenas, campesinos, ecologistas, etc.) que reclaman la preservación y recuperación de los "bienes comunes". En todas las sociedades, antes de la expansión del capitalismo moderno e incluso antes de los primeros imperios antiguos, los recursos naturales de los que dependía la supervivencia de la comunidad (montes, bosques, campos, ríos, fuentes, etc.) eran considerados como un bien común del que nadie podía adueñarse. Esta tradición de los bienes comunes ha pervivido hasta hoy en muchas sociedades, a pesar del acoso que están sufriendo por parte de los estados y las grandes empresas.

El movimiento feminista ha conectado con el movimiento ecologista en un punto crucial: la ética y la política del "cuidado". El ecofeminismo está poniendo de manifiesto que hay una relación muy estrecha entre el cuidado hacia los otros humanos, hacia los demás seres vivientes y hacia la Tierra como nuestro hogar común. Además, la noción de "cuidado" exige establecer con los otros y con la Tierra que nos sustenta una relación que ya no es de posesión, de dominio, de soberanía, de violencia coactiva, sino más bien de

protección, de mantenimiento, de complicidad, de gratitud y de goce.

Como ha señalado Yves Charles Zarka, hemos de reconocer la "inapropiabilidad de la Tierra" (2013) como un nuevo principio filosófico con el que afrontar los desafíos ecosociales de nuestro tiempo. Yo mismo he formulado una propuesta similar, al defender que el conjunto de la biosfera terrestre sea reconocido y preservado como Tierra de nadie (2015). La Tierra no es de nadie y por eso puede ser habitada por todos. Pero habitarla conlleva la responsabilidad de cuidarla. Y se trata de una responsabilidad doble, porque los humanos actualmente vivientes hemos heredado el hogar terrestre de las generaciones que nos han precedido y tenemos que legarlo a las venideras, pero también porque debemos compartirlo con las demás especies vivientes que pueblan la Tierra y de las que depende nuestra propia supervivencia.

Si la Tierra no es de nadie, si es inapropiable, eso significa que los individuos y los pueblos somos meros usufructuarios, siempre parciales (de tal o cual parcela de tierra) y siempre pasajeros (mientras dura la vida de un individuo o la historia de un pueblo). En otras palabras, los humanos hemos de reconocernos como nómadas o transeúntes, como residentes temporales de este hermoso planeta. Hemos de comprender que es la Tierra la que nos acoge a nosotros y a los demás seres vivientes, y que por tanto no podemos disponer de ella y de sus habitantes a nuestro antojo.

Todo lo anterior se resume en una sola propuesta política y existencial: hemos de avanzar hacia una sociedad cosmopolita, democrática, pacífica, igualitaria y sostenible. Como dice Eduardo Galeano, es posible que no lleguemos nunca a alcanzar ese horizonte, pero lo necesitamos para saber hacia dónde encaminar nuestros pasos.

Capítulo 4

La Tierra urbanizada y el derecho a la ciudad

Globalización y urbanización de la Tierra

La vida de las comunidades humanas ha estado siempre mediada por unas determinadas condiciones espaciotemporales que tienen cuatro dimensiones básicas: el entorno físico y biológico; los hogares, caminos, construcciones y objetos artificiales; las relaciones y reglas sociales; los relatos, rituales, saberes y mapas simbólicos.

Como ha señalado Marta Llorente en La ciudad: huellas en el espacio habitado (2015), las primeras huellas de la presencia humana en la Tierra son hogares transitorios, tumbas, cavernas pintadas y senderos de paso. En La ciudad en la historia (1961), Lewis Mumford ya había apuntado que los primeros asentamientos estables fueron los cementerios, lugares sagrados donde moraban los antepasados y donde los grupos familiares dispersos se congregaban periódicamente para renovar sus vínculos tribales, celebrar rituales, intercambiar regalos y concertar matrimonios: la ciudad de los muertos precedió a la ciudad de los vivos, más aún, fue su primer embrión y desde entonces ha constituido su núcleo simbólico. En muchas comunidades sedentarias, como en las ciudades argáricas del levante español y en las ciudades mayas de América central, los muertos eran enterrados en el suelo de la casa familiar. Sin embargo, durante el 95 por ciento de su historia, la humanidad no ha vivido en ciudades, sino en pequeños grupos nómadas de recolectores, pescadores y cazadores. El Homo sapiens ha sido desde su origen un Homo viator. La condición humana es constitutivamente migratoria. Los 7.670 millones de humanos que vivimos hoy en la Tierra procedemos de los primeros migrantes que salieron de África y fueron poblando Eurasia, América y Oceanía.

Como propone Soja en Postmetrópolis, podemos distinguir cuatro grandes “revoluciones urbanas”. La primera se inició en el Neolítico, hace más de 10.000 años, mediante la sedentarización de algunos grupos de recolectores, el nacimiento de la agricultura, el crecimiento demográfico y la multiplicación de ciudades. Pero, incluso tras la sedentarización, los asentamientos humanos han sido

siempre lugares de paso, encrucijadas de caminos, nudos de comunicación. De hecho, como sugirió Jane Jacobs en La economía de las ciudades (1969), habría que decir más bien lo contrario: los primeros asentamientos surgieron en las regiones en las que eran más densas las redes de intercambio. Y no solo su nacimiento, también su crecimiento de tamaño, su complejidad interna, su dinamismo innovador y su poder de irradiación sobre el territorio circundante se debieron a la afluencia y el tránsito de personas procedentes de otros lugares. Por eso, las primeras ciudades no surgen como islas, sino como archipiélagos, como una trama de nudos interconectados en los que se condensan múltiples redes de interacción, a un tiempo conflictivas y colaborativas. Esto sucede primero en el Creciente Fértil y poco después en Egipto, India, China, América central y andina, África subsahariana y Oceanía. Lo que ha ido cambiando en el curso de la historia es la escala territorial y la complejidad social, tecnológica y ecológica de esas redes de movilidad e interacción entre los distintos asentamientos. Se puede contar la historia de la humanidad, como han hecho John R. McNeill y William H. McNeill, a través de las "redes humanas" que han ido cubriendo la superficie terrestre.

Las ciudades más antiguas comenzaron a construirse hace 10.000 años en el sudoeste asiático, en el cruce de caminos entre Eurasia y África, y entre el Mediterráneo y el Índico. Tenían solo unos pocos miles de habitantes (entre los 3.000 de Jericó y los 10.000 de Çatal Hüyük) y seguían manteniendo una estructura social igualitaria basada en el parentesco. La segunda revolución urbana se inicia con los estados ciudad, en los que una elite masculina, guerrera y sacerdotal gobierna a decenas de miles de personas con una compleja división social. Como dice David Christian, del dominio comunal sobre la naturaleza se pasó al dominio estamental sobre los propios seres humanos. Hace más de 5.000 años, en las tierras bajas del Tigris y el Éufrates aparece un archipiélago de pequeños estados ciudad (Eridu, Uruk, Ur, etc.) que controlan el área rural circundante y mantienen entre sí relaciones de conflicto e intercambio, hasta que uno de ellos conquista a sus vecinos y se transforma en un Estado imperio. El primero fue el Imperio acadio, que conquistó casi toda Mesopotamia hace más de 4.300 años y duró casi dos siglos. Algunos imperios llegaron a ser muy extensos y duraderos, como China y Roma en Eurasia, Malí en África, Maya en

América o Tu'i Tonga en Oceanía.

El paso de la ciudad tribal a la ciudad estamental supuso un importante incremento de tamaño, de complejidad social y de impacto ecológico sobre el territorio. La ciudad sumeria de Ur llegó a tener unos 65.000 habitantes, Nínive alcanzó los 120.000, Babilonia los 200.000 y Alejandría los 700.000; Roma, en el momento de mayor expansión de su Imperio, osciló entre el millón y el millón y medio de habitantes, siendo la más poblada de la época; la ciudad mesoamericana de Teotihuacán pudo tener unos 250.000, convirtiéndose en la mayor ciudad de la región y una de las mayores de su tiempo; Tenochtitlán, la ciudad de los mexicas, tenía 300.000 cuando llegaron los españoles; Pekín (o Beijing), capital del Imperio chino, rebasó el millón en el siglo XV, se convirtió en la ciudad más poblada de su tiempo y siguió siéndolo hasta el siglo XIX.

Como dicen Jane Burbank y Frederick Cooper, la historia de los últimos cuatro milenios ha estado protagonizada por los estados imperio y los estados ciudad, mientras que los modernos estados nación comenzaron a generalizarse hace apenas dos siglos. Además, muchos estados imperio estuvieron conectados entre sí y crearon grandes áreas geográficas de intercambio cultural. En el continente euroasiático, por ser el más extenso y por sus características ecológicas (situado en la zona templada del hemisferio norte y orientado longitudinalmente entre el este y el oeste), se crearon redes de comunicación horizontal entre el Oriente pacífico y el Occidente atlántico (por tierra, la ruta de las caravanas y por mar, las rutas del Índico y el Mediterráneo), que también conectaron a Eurasia con África, permitiendo así la mezcla de personas, animales, plantas, microbios, enfermedades, técnicas, idiomas, ideas, etc.

En cambio, el continente americano, aunque es el segundo más extenso, está orientado latitudinalmente entre los dos polos terrestres, por lo que la comunicación vertical entre el norte y el sur ha sido siempre más difícil. Algunos historiadores y geógrafos, como Alfred W. Crosby en Imperialismo ecológico (1986) y Jared Diamond en Armas, gérmenes y acero (1997), consideran que estas diferencias ecológicas son las que permitieron a los pueblos europeos acumular los recursos biológicos, tecnológicos y políticos

necesarios para conquistar las tierras de los pueblos americanos y no a la inversa. En cualquier caso, hasta 1492, el Atlántico y el Pacífico mantuvieron a los pueblos de América casi completamente separados de los de Eurasia, África y Oceanía.

Tras la llegada de Colón a América, las potencias de la Europa atlántica comienzan su expansión colonial, crean los grandes imperios ultramarinos (Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra) y, con ellos, surge la primera sociedad mundial de la historia y una nueva forma de dominación global que conecta a todos los pueblos del planeta y da lugar a fenómenos como el comercio de esclavos negros entre Europa, África y América. Así se inicia el capitalismo moderno, con el que Europa occidental consigue imponer su hegemonía mundial sobre los demás pueblos de la Tierra.

En la América hispana se fundan entre los siglos XVI y XVIII cientos de ciudades con trazado en damero, cabildos municipales y suburbios indígenas. Esta extensa red de núcleos urbanos es un fenómeno que no se dio de igual modo en el Brasil portugués o en la Nueva Inglaterra. En 1630 se habían fundado ya más de trescientas ciudades en los dos virreinatos de Nueva España y Perú, y en 1800 algunas de ellas rondaban o rebasaban los 100.000 habitantes, como Ciudad de México, Lima, Bogotá y La Habana, mientras que Boston tenía solo 25.000 y Nueva York rondaba los 80.000. Como dice Tomás Pérez Vejo, lo peculiar de la colonización española de América fue la creación de una serie de “repúblicas urbanas en una monarquía imperial”.

Desde finales del siglo XVIII, se producen cuatro importantes mutaciones: las primeras revoluciones políticas liberales contra las monarquías absolutas y las primeras declaraciones de independencia de las colonias americanas; la revolución industrial, que no solo incrementa la producción, sino también el transporte de personas y mercancías mediante máquinas movidas por combustibles fósiles; la aceleración del crecimiento demográfico mundial, que hasta entonces había seguido un ritmo muy lento y no había llegado a los 1.000 millones de habitantes; y la migración masiva de los campos a las ciudades y de los países europeos a las excolonias ultramarinas independizadas.

Con estas cuatro mutaciones se inicia la tercera revolución urbana. En 1800 había 978 millones de habitantes en toda la Tierra, mientras que en 1950 se había alcanzado ya la cifra de 2.525 millones. Entre 1831 y 1925, coincidiendo con el periodo de mayor expansión del Imperio británico, sobre todo en África y Asia, Londres reemplaza a Beijing y se convierte en la ciudad más grande del mundo, con 7,5 millones de habitantes. Además, entre 1820 y 1930, más de 60 millones de europeos emigran a América. En 1925, Nueva York pasa a ser la ciudad más poblada, con 8,5 millones de habitantes. Pues bien, a pesar de este vertiginoso crecimiento demográfico, migratorio y urbano, todavía en 1950 el 70 por ciento de la población mundial vivía en zonas rurales y el 30 por ciento de la población urbana se concentraba sobre todo en Europa y América.

A partir de 1950, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, se intensifican los cuatro procesos iniciados en el siglo XIX: la descolonización de las últimas colonias europeas en África y Asia, el aumento de la producción, el consumo y los transportes, el rápido crecimiento demográfico y la migración de los campos a las ciudades y de unos países a otros. Pero con una diferencia importante: ya no son los europeos los que migran a sus colonias o excolonias ultramarinas, sino que son los habitantes pobres del llamado Tercer Mundo los que migran a los países ricos del Primer Mundo. Además, todos estos procesos comienzan a tener un impacto cada vez mayor en la biosfera terrestre: es lo que se conoce como la “gran aceleración”, que ha llevado a los geólogos a fechar en 1950 el inicio de una nueva era geológica denominada Antropoceno.

Pues bien, en este nuevo contexto histórico estamos asistiendo a la cuarta revolución urbana. La población mundial sigue creciendo vertiginosamente y se ha triplicado en menos de setenta años, pasando de 2.525 millones en 1950 a 7.670 en 2018. Además, se está dando un acelerado proceso de urbanización de esa creciente población mundial. Las migraciones actuales no solo se desplazan de los países pobres a los ricos (invirtiendo la tendencia de la época moderna en la que los europeos migraban al resto del mundo), sino también de los campos a las ciudades (como había sucedido en el Occidente euroatlántico desde los inicios de la Revolución

Industrial), sobre todo en los países de Asia y África que tienen todavía una mayoría de población rural. Mientras que Europa cuenta ya con un 74 por ciento de población urbana y el conjunto de América con más del 80 por ciento, Asia ronda el 50 por ciento y África es la menos urbanizada, con el 43 por ciento.

El caso más emblemático de migración interna es China: desde 1980, y a pesar de las restricciones legales (el hukou o registro de residencia, creado en 1958), unos 260 millones de personas han emigrado de los campos a las ciudades, coincidiendo con el acelerado proceso de industrialización del país. En 2012, el 52,6 por ciento de la población china vivía ya en zonas urbanas y el Gobierno chino ha decidido incrementar ese porcentaje, eliminando progresivamente las restricciones a la migración interna. Se prevé que la población urbana china llegue a 1.000 millones en 2030. Por eso, China cuenta ya con algunas de las megaciudades y ciudades región más pobladas del mundo.

En 2018 había en el planeta 43 megaciudades con más de 10 millones de habitantes, encabezadas por Tokio (37 millones), Nueva Delhi (29 millones), Shanghái (26 millones), Ciudad de México y São Paulo (22 millones), y El Cairo, Bombay, Pekín y Daca (20 millones). Sin embargo, casi la mitad de la población urbana reside en ciudades que tienen menos de un millón de habitantes y lo más probable es que sean este tipo de ciudades medianas las que se multipliquen en el futuro, sobre todo en Asia y África. Pero lo más relevante no es el tamaño de cada ciudad, sino el hecho de que la trama urbana se extiende por regiones cada vez más interconectadas, borrando la diferencia entre el campo y la ciudad.

En resumen, en la historia de las ciudades ha habido tres momentos clave: la revolución neolítica, que dio origen a la sedentarización de algunas comunidades nómadas; la aparición de los estados ciudad y los estados imperio, que multiplicó el tamaño, la complejidad y la irradiación territorial de las ciudades; y la Revolución Industrial, que estuvo acompañada por un gran crecimiento demográfico y una migración masiva de los campos a las ciudades en Europa y América. Pues bien, ahora estamos en un cuarto momento clave: la población mundial se ha triplicado en menos de setenta años; desde 2007, más del 50 por ciento vive en ciudades y la ONU prevé que

en 2050 se llegue al 68 por ciento, así que en un siglo se habrá invertido la proporción entre el campo y la ciudad; esto significa que la mayor parte de la humanidad vivirá en zonas urbanas y se multiplicarán las megaciudades y ciudades región con grandes áreas de suburbios pobres, sin las infraestructuras y los servicios necesarios para llevar una vida digna.

Lewis Mumford abre La ciudad en la historia con estas palabras: "Este libro comienza con una ciudad que era, simbólicamente, un mundo; termina con un mundo que se ha convertido, en muchos aspectos prácticos, en una ciudad". Es un buen resumen del modo en que la urbanización y la globalización se han ido extendiendo y entretejiendo cada vez más. Como dice Paquot, vivimos ya en una "Tierra urbana".

La Tierra se encuentra cada vez más artificializada e interconectada por todo tipo de infraestructuras y redes de comunicación, hasta el punto de constituir una especie de ciudad planetaria. Al mismo tiempo, este proceso de globalización y urbanización de todas las relaciones sociales, tecnológicas y ecológicas, ha reducido el peso (o, más bien, ha modificado el papel) de los estados nación soberanos, que desde el surgimiento de la Europa moderna habían constituido el modelo canónico de la comunidad política, y ha dado un nuevo protagonismo a las ciudades o agrupaciones locales, en particular a las "ciudades globales", "ciudades región" o "posmetrópolis", que congregan a decenas de millones de personas y son las grandes encrucijadas donde se condensan las redes de conexión internacional, la actividad económica, la innovación tecnocientífica, la convivencia intercultural, el turismo de masas, la gestión de las infraestructuras, los movimientos sociales y la participación política de la ciudadanía.

Esto plantea retos políticos enormes, porque en las ciudades se concentran hoy las mayores desigualdades económicas, las mayores bolsas de desempleo, pobreza y exclusión social, la mayor diversidad étnica y cultural, las más extremas formas de violencia, las mayores dificultades de suministro de recursos básicos (vivienda, agua, energía, alimentos, etc.) y de servicios públicos (educación, sanidad, transporte, centros culturales y deportivos, etc.), el mayor porcentaje de vertidos (residuos urbanos,

contaminación del aire, etc.) y, por último, todo tipo de conflictos sociales relacionados con la gestión política de estas diversas dimensiones de la convivencia urbana.

La justicia espacial y el derecho a la ciudad

El giro espacial de la cultura contemporánea, la pluralización de los lugares y escalas territoriales de la convivencia humana, el doble proceso de globalización y urbanización aceleradas de la población mundial, y, por último, las dos grandes contradicciones políticas y existenciales a las que nos enfrentamos en el siglo XXI (la globalización amurallada y los límites del crecimiento ilimitado) nos obligan a repensar todas las categorías políticas heredadas, entre ellas las de pueblo, soberanía, propiedad, democracia, justicia, libertad, igualdad, fraternidad, ciudadanía, autonomía, etc.

Sobre todo, nos obligan a tener en cuenta dos ideas: que las relaciones de poder y de responsabilidad (entre los seres humanos, pero también hacia los demás seres vivientes y el conjunto de la biosfera terrestre) se inscriben en nuestro cuerpo y en las diferentes escalas de nuestro entorno vital, desde el espacio más íntimo del hogar hasta la gran esfera planetaria, y al inscribirse en ellos los modelan, los organizan y los transforman; y, a la inversa, que el hecho de haber nacido con un cuerpo y no con otro, en una familia rica o pobre, bajo un Estado que protege a los ciudadanos o los persigue, en un país pacífico o en guerra, en una tierra fértil y bien cuidada o expoliada y desertizada, en una pequeña aldea o en una megaciudad, en el centro urbano o en un suburbio, en una casa de clase media o en una chabola, etc., condicionan de entrada nuestras posibilidades y expectativas vitales, es decir, el lugar que podemos ocupar en el mundo.

Como dice Arendt en el pasaje que encabeza este libro y al que ya he aludido en varias ocasiones, el más básico de todos los derechos humanos es el “derecho a tener un lugar en el mundo”. Un lugar que debe ser al tiempo físico y político, para poder habitar la Tierra y compartirla con otros: la familia, los amigos, los vecinos, los compañeros de trabajo, los conciudadanos de las diferentes escalas territoriales; pero también la tierra cultivada y silvestre, las plantas,

los animales, las montañas, los ríos, los mares, la gran morada terrestre.

Por eso, la mayor injusticia que se puede cometer con una persona o con una comunidad no es solo política, sino también espacial: la "privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo". Y en este mundo globalizado en el que vivimos, en el que toda la Tierra se encuentra ya compartimentada en estados soberanos y mercantilizada por las grandes corporaciones transnacionales, la "privación de un lugar en el mundo" no se comete solo con tal o cual persona, o con tal o cual pequeña comunidad marginal, sino con cientos y miles de millones de personas. No me refiero solo a los 257,7 millones de migrantes internacionales de 2017, los 70,8 millones de desplazados y refugiados de 2018, los 17,2 millones de desplazados ambientales de ese mismo año, los 20,9 millones de personas que entre 2002 y 2011 eran víctimas de esclavitud laboral o sexual, los 300.000 niños y niñas soldado contabilizados en 2018 y las más de 40.000 personas que murieron en el Mediterráneo entre 2000 y 2018 tratando de llegar a la fortificada Europa. Me refiero también a los cientos y miles de millones de personas que son privadas de un lugar en el mundo por los estados, las grandes corporaciones transnacionales, los grupos armados y las mafias criminales. Cada día que pasa aumenta en todo el planeta, en el Norte y en Sur, en Occidente y en Oriente, el número de personas a las que se priva de las condiciones más elementales para llevar una vida digna: tierra, vivienda, empleo, agua potable, energía para calentarse y cocinar, asistencia sanitaria, educación, transporte, espacios cívicos y culturales, libertad para moverse libremente, seguridad social, protección legal y autogobierno democrático.

Por eso, los nuevos movimientos sociales emancipatorios están vinculados a las luchas que tratan de preservar o recuperar "un lugar en el mundo". No es extraño que en estas luchas se hable de justicia espacial, territorial, ambiental, global, etc. En todos estos casos, la justicia que se reclama no tiene que ver solamente con el modo en que nos relacionamos unos con otros, sino también e inseparablemente con el modo en que nos relacionamos con los entornos vitales en los que cohabitamos, ya que la ocupación, la configuración y el uso de esos entornos puede servir para reunirnos

o para separarnos, para compartirlos o para disputarlos, para cuidarlos o para destruirlos.

En esta cuestión de la justicia y su inscripción territorial, recurriré a la filósofa Nancy Fraser (Escalas de justicia, 2008) y al geógrafo urbano Edward W. Soja (En busca de la justicia espacial, 2010). En primer lugar, ambos coinciden en la necesidad de tener en cuenta las diversas escalas territoriales de la justicia. Hoy día, convivimos en una multiplicidad de espacios que se solapan. En el caso de los españoles: la casa, el municipio, la comunidad autónoma, el Estado, la Unión Europea, los organismos internacionales, las corporaciones financieras y empresariales y, por último, las redes de la sociedad global. El Estado nación ya no es la única comunidad política a tener en cuenta, la única instancia de decisión y participación, como lo ha sido durante los dos últimos siglos, pues hoy se encuentra a medio camino entre los pequeños poderes locales y los grandes poderes globales. Así que no podemos seguir pensando los problemas de la justicia en su dimensión territorial sin tener en cuenta estas diversas escalas territoriales de interacción entre los seres humanos y su entorno vital.

En segundo lugar, Fraser defiende la necesidad de diferenciar entre diversos tipos justicia que no pueden ser asimilados entre sí, porque cada uno de ellos tiene su propia lógica. Esta idea está estrechamente relacionada con la noción de “interseccionalidad” entre las diferentes formas de dominación social (sexo, clase social, etnia, nación, etc.), tan difundida hoy en los estudios feministas y decoloniales, y con la tesis que yo mismo expuse en Variaciones de la vida humana sobre el “equilibrio antropológico” entre las cuatro relaciones sociales básicas: parentales, económicas, territoriales y simbólicas. Fraser distingue tres tipos de justicia:

La justicia como redistribución de los recursos socioeconómicos, en forma directa de ingresos básicos o en forma indirecta de servicios públicos y bienes comunes. Esto tiene que ver con las políticas urbanas de inspiración socialista, destinadas a garantizar la igualdad social entre todos los barrios y entre todos sus habitantes en el acceso a los recursos, infraestructuras y servicios públicos: vivienda, transporte, educación, sanidad, etc. De estos temas se

ocupa el volumen colectivo El mercado contra la ciudad. Globalización, gentrificación y políticas urbanas (2015). Un aspecto crucial de la justicia como redistribución del espacio urbano es el acceso a una vivienda digna, reclamado por movimientos vecinales como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), pero cada vez más dificultado por la mercantilización especulativa del suelo y de los bienes inmuebles, como han denunciado David Madden y Peter Marcuse en En defensa de la vivienda (2018), y, para el caso español, Mario Espinoza y Raquel Rodríguez en De la especulación al derecho a la vivienda (2018). Sobre los efectos destructivos de la burbuja inmobiliaria en el territorio español, no puedo dejar de recomendar la obra colectiva Paisajes devastados (2013), en la que tuve la oportunidad de colaborar junto con otros compañeros del Foro Ciudadano de la Región de Murcia.

La justicia como reconocimiento de las diferencias de género, edad, opción sexual, diversidad funcional, etnia, creencias, costumbres, etc. Esto tiene que ver con las nuevas políticas urbanas que tratan de pensar la ciudad para (y con) las mujeres, los niños, los ancianos, los discapacitados, las diversas etnias y nacionalidades que conviven en sus barrios e instalaciones, etc. Citaré solo dos ejemplos de estos nuevos enfoques: por un lado, Zaida Muxí, en Mujeres, casas y ciudades (2018), hace un repaso histórico de las mujeres arquitectas y urbanistas que han tratado de pensar la ciudad con una perspectiva de género; por otro lado, laOIM, en su informe de 2015, analiza el modo en que las migraciones están transformando las ciudades y describe muchas prácticas urbanas destinadas a mejorar la convivencia intercultural.

La justicia como acceso a la representación, deliberación y participación en el gobierno de los asuntos comunes. Esto tiene que ver, en la escala urbana e incluso metropolitana, con el nuevo "municipalismo democrático", es decir, con las propuestas para fomentar la participación ciudadana directa en el gobierno de la ciudad y de su entorno regional, más allá de la representación ejercida por los partidos políticos. Sobre este tema, es muy recomendable La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano (2014), elaborada por el Observatorio Metropolitano de Madrid.

Junto a estas tres dimensiones de la justicia señaladas por Fraser (redistribución, reconocimiento y representación), debo añadir una cuarta que es igualmente importante: la justicia ambiental o ecológica, es decir, la exigencia de sostenibilidad, lo que supone el reparto igualitario de los riesgos y de las oportunidades vitales, no solo entre todos los habitantes actuales de una ciudad o del conjunto del planeta, sino también entre las sucesivas generaciones humanas y entre el conjunto de seres vivientes que compartimos la morada terrestre. De este tema se ocupan el informe del Worldwatch Institute Ciudades Sostenibles (2016) y dos volúmenes colectivos del Foro de Transiciones: La gran encrucijada (2017) y Ciudades en movimiento (2018).

Por último, Soja insiste en una idea que me parece fundamental: las luchas por la justicia espacial son transversales a los distintos movimientos sociales (sindicatos obreros, asociaciones de vecinos y usuarios, afectados por las hipotecas, ecologistas, feministas, migrantes, defensores de la sanidad y la educación públicas, organizaciones de derechos humanos, plataformas cívicas, etc.). Por eso, la defensa de "un lugar en el mundo" puede ser la mejor manera de formar grandes coaliciones sociopolíticas para lograr unas condiciones de vida más justas en esta Tierra urbana en la que habitamos.

La propuesta de "justicia espacial", tanto en la versión de Fraser como en la de Soja, guarda una estrecha relación con el movimiento en torno al "derecho a la ciudad", que responde al creciente proceso de urbanización de la población mundial y que no es sino una concreción del "derecho a tener un lugar en el mundo" del que hablaba Arendt.

La expresión "derecho a la ciudad" fue acuñada por el filósofo Henri Lefebvre en su libro Le Droit à la ville (1968), retomada cuarenta años después por el geógrafo David Harvey en su artículo "The right to the city" (2008), y, sobre todo, convertida desde el año 2000 en el emblema de una serie de movimientos sociales, entidades locales y organizaciones internacionales que luchan por la democratización del gobierno de las ciudades y que han plasmado sus propuestas en varios documentos normativos.

La reivindicación del “derecho a la ciudad” se basa en el supuesto de que la ciudad es un espacio abierto y común, que se extiende a las zonas rurales afectadas por el creciente proceso de urbanización, que pertenece a todos sus habitantes y que, por tanto, debe ser gobernado y modelado por ellos mismos, para dotarlo de las condiciones sociales, tecnológicas y ecológicas que les permitan compartir una vida digna.

Este “derecho a la ciudad” se encuentra recogido y desarrollado en una serie de documentos acordados a partir del año 2000, unos de ámbito europeo o mundial y otros referidos a algunas ciudades de Asia y América como Gwangju, México y Montreal: Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad (2000), firmada por más de 400 ciudades europeas; Carta Mundial del Derecho a la Ciudad, aprobada en la ciudad brasileña de Porto Alegre por el I Foro Social Mundial (2001); Carta de Derechos y Responsabilidades de Montreal (2006), Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad (2010) y Carta de Derechos Humanos de Gwangju (2012).

Entre todos estos documentos, ocupa un papel muy relevante la Carta-Agenda Mundial de Derechos Humanos en la Ciudad, porque se ha ido gestando desde 2006 y porque en su elaboración han participado entidades muy diversas: ciudades y regiones como Barcelona, Nantes y Pays de la Loire; federaciones internacionales de ciudades como Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU) y Foro de Autoridades Locales (FAL); movimientos sociales como el Foro Social Mundial (FSM) y la Coalición Internacional del Hábitat (HIC, por sus siglas en inglés); agencias de la ONU como UNESCO y ONU-Habitat; y, por último, centros de investigación como el Instituto de Derechos Humanos de Cataluña (IDHC) y el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra.

Finalmente, en 2014 nació en São Paulo la Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad (GPR2C, por sus siglas en inglés), una red internacional de organizaciones sociales y gobiernos locales que pretende defender el “derecho a la ciudad” y promover un desarrollo urbano más democrático, justo, inclusivo y sostenible. Esta Plataforma Global logró que el “derecho a la ciudad” fuera reconocido en la Nueva Agenda Urbana. Declaración de Quito sobre

ciudades y asentamientos humanos sostenibles para todos, que fue aprobada por la ONU en la Conferencia Habitat III de 2016 y que pretende ser la hoja de ruta global para todas las políticas urbanas del siglo XXI.

Todos estos movimientos, organizaciones y documentos revelan que el gobierno de las ciudades y el "derecho a la ciudad" se han convertido en uno de los campos más relevantes de la teoría y la práctica políticas en el siglo XXI, en la medida en que son el punto de cruce en el que interactúan los procesos de globalización y de urbanización, y son también el espacio en el que convergen los grandes retos a los que se enfrenta hoy la humanidad: la desigualdad social, la diversidad cultural, la sostenibilidad ambiental y la participación democrática de la ciudadanía.

Comencé este libro citando a Arendt y lo concluiré citándola de nuevo. El "derecho a tener un lugar en el mundo" es el más básico de todos los derechos porque reconoce el vínculo inseparable entre el cuerpo viviente y el entorno vital, el lugar que habita cada uno y el mundo que comparte con los demás, la libertad personal y la pluralidad de los otros igualmente libres, el estatuto de ciudadanía y la pertenencia a una ciudad que es a la vez un espacio físico y una comunidad política. En su obra póstuma ¿Qué es la política? (1993), Arendt se remite a la antigua polis griega para señalar este doble vínculo entre el yo y el nosotros, y entre el espacio físico y el espacio político:

El individuo en su aislamiento nunca es libre; solo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre —por ejemplo, para el griego frente al bárbaro—, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio entre, que solo surge allí donde algunos se juntan y que solo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea, la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo

para su destino en la vida que la riqueza o la salud. Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, del ágora que esta rodeaba.

Nota final

Las ideas recogidas en este libro han sido expuestas y debatidas públicamente en cuatro ocasiones diferentes: el simposio "La ciudad y el espacio político", coordinado por Francisco Colom en el marco del proyecto de investigación "Filosofía política de la ciudad" y celebrado en el II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía "Las fronteras de la humanidad" (Universidad de Zaragoza, 13 a 15 de septiembre de 2017); el coloquio internacional "Des(ordens) e exclusões numa sociedade de riscos", organizado por el Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade dos Açores (Ponta Delgada, isla de São Miguel, Região Autónoma dos Açores, Portugal, 2 y 3 de noviembre de 2017); el seminario "Polis y política: desafíos contemporáneos de renovación urbana", coordinado por Roberto Goycoolea en el marco del citado proyecto de investigación "Filosofía política de la ciudad" (Escuela de Arquitectura de la Universidad de Alcalá, 13 de diciembre de 2018); y, por último, el II Festival de Filosofía "Pan y circo: las esclavitudes en el siglo XXI", coordinado por Stella Villarmea, organizado por La Térmica (Centro de Cultura Contemporánea de la Diputación de Málaga) y celebrado en Málaga del 24 al 26 de enero de 2019. Agradezco a todas las personas e instituciones citadas que me hayan dado la oportunidad de ir poco a poco esbozando y discutiendo las ideas aquí desarrolladas.

Para facilitar la lectura del libro, he evitado poner notas a pie de página. En cambio, he preferido añadir una bibliografía final con todos los autores, autoras, obras, informes y acuerdos de organismos internacionales citados a lo largo del texto.

Bibliografía

ACNUR (2018): Tendencias Globales. Desplazamiento Forzado en 2017, Ginebra, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados.

Agulles, J. M. (2017): La destrucción de la ciudad. El mundo urbano en la culminación de los tiempos modernos, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Andersen, M. L. y Collins, P. H. (eds.) (2013): Race, Class and Gender: An Antology, Belmont (California), Wadsworth Cengage Learning, 8ª ed.

Anderson, B. (1993): Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, Ciudad de México, FCE.

Arendt, H. (1981): Los orígenes del totalitarismo, 3 vols., Madrid, Alianza.

— (1997): ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós.

Arruzza, C.; Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019): Manifiesto de un feminismo para el 99 por ciento, Barcelona, Herder.

Artola, R. (2019): La carrera espacial del Sputnik al Apolo 11, Madrid, Alianza.

Bardi, U. (2014): Los límites del crecimiento retomados, epílogo de J. Riechmann, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Bauman, Z. (1999): Modernidad líquida, Buenos Aires, FCE.

— (2004): La globalización: consecuencias humanas, Ciudad de México, FCE.

— (2013): Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias,

Barcelona, Paidós.

Beck, U. (1998): La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós.

Bell, D. (1976): El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social, Madrid, Alianza.

Bloch, E. ([1959] 2007): El principio esperanza, 3 vols., Madrid, Trotta.

Borja, J. y Castells, M. (colab. de Mireia Belil y Chris Benner) (1997): Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información, Madrid, Taurus.

Borja, J. (colab. de Majda Drnda, Mariela Iglesias, Mirela Fiori y Zaida Muxí) (2003): La ciudad conquistada, Madrid, Alianza.

Brown, W. (2015): Estados amurallados, soberanía en declive, prólogo de E. Balibar, Barcelona, Herder.

Burbank, J. y Cooper, F. (2012): Imperios. Una nueva visión de la Historia universal, Barcelona, Crítica.

Butler, J. y Athanasiou, A. (2017): Desposesión: lo performativo en lo político, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Buxton, N. y Hayes, B. (eds.) (2017): Cambio climático, S. A. Cómo el poder corporativo y militar está moldeando un mundo de privilegiados y desposeídos ante la crisis climática, prólogos de S. George y S. Álvarez, Madrid, FUHEM Ecosocial.

Campillo, A. (1987): La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento, Murcia, Editum (2ª ed. revisada y ampliada en 2008).

— (1995): Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia, Barcelona, Anagrama, 1985, 2ª ed.

— (2001): Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia, Madrid, Akal.

— (2008): El concepto de lo político en la sociedad global, Barcelona, Herder.

— (2015): Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global, Barcelona, Herder.

— (2018): Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopoliéticos, Barcelona, Herder.

Capel, H. (2003): "A modo de introducción: Los problemas de las ciudades. Urbs, civitas y polis", Ciudades, arquitectura y espacio urbano (Colección Mediterráneo Económico, nº 3), Almería, Cajamar, pp. 9-22.

— (2005): El modelo Barcelona: un examen crítico, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Carrington, D. (2016): "Antropoceno: vivimos en una nueva era geológica marcada por las bombas nucleares y los pollos", theguardian.com, 29 de agosto, y eldiario.es, 2 de septiembre.

Castells, M. (1995): La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional, Madrid, Alianza.

— (2005): La era de la información: economía, sociedad y cultura, 3 vols., Madrid, Alianza, 3ª ed.

Cavarero, A. (2009): Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea, Barcelona/Ciudad de México, Anthropos /UAM-Iztapalapa.

Christian, D. (2005): Mapas del tiempo. Introducción a la Gran Historia, prefacio de W. H. McNeill, Barcelona, Crítica.

Cobo, R. (2017): La prostitución en el corazón del capitalismo, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Colom, F. (ed.) (2016): Forma y política de lo urbano. La ciudad como idea, espacio y representación, Bogotá, Crítica (Planeta Colombiana)/Instituto de Estudios Urbanos/Universidad Nacional de Colombia.

Colom, F. y Rivero, Á. (eds.) (2015): El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política, Barcelona, Anthropos.

Cortina, A. (2017): Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia, Barcelona, Paidós.

Crosby, A. W. (1988): Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900, Barcelona, Crítica.

Cruz, M. (2016): Ser sin tiempo, Barcelona, Herder.

Davis, M. (2007): Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta, Madrid, Traficantes de Sueños.

De Lucas, J. (2015): Mediterráneo: El naufragio de Europa, Valencia, Tirant Humanidades.

De Miguel, A. (2015): Neoliberalismo sexual: el mito de la libre elección, Madrid, Cátedra.

De Soto, H. (2001): El misterio del capital: por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo, Barcelona, Península.

Derrida, J. (1998): Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger, Madrid, Trotta.

Diamond, J. ([1997] 2016): Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años, Madrid, Debolsillo.

Domenech de la Lastra, P. (2019): La biopolítica de la Fortaleza Europa. La genealogía del dispositivo fronterizo desde la Paz de Westfalia hasta la crisis de refugiados del Mediterráneo, tesis de doctorado presentada en la Universidad de Murcia el 24 de mayo (disponible en red en DIGITUM).

Espinoza, M. y Rodríguez, R. (2018): De la especulación al derecho a la vivienda. Más allá de las condiciones del modelo inmobiliario español, Madrid, Traficantes de Sueños.

Estévez, M. (2018): “Los ‘visados dorados’ se disparan: 41.000 extranjeros obtienen papeles por comprar casas de lujo o inversiones millonarias”, eldiario.es, 24 de marzo.

Federici, S. (2010): Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños.

— (2018): El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo, Madrid, Traficantes de Sueños.

Fernández Casadevante, J. L.; Morán, N. y Prats, F. (eds.) (2018): Ciudades en movimiento. Avances y contradicciones de las políticas municipalistas ante las transiciones ecosociales, Madrid, Foro de Transiciones.

Fitzmaurice, A. (2014): Sovereignty, Property and Empire, 1500-2000, Cambridge, Cambridge University Press.

Foucault, M. (1976): Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, México, Siglo XXI.

— (1978): “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía”, Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, pp. 111-124.

— (1979): “El ojo del poder”, entrevista con J.-P. Baraou y M. Perrot, en J. Bentham, El panóptico, Madrid, La Piqueta, pp. 9-26.

— (1984): “Des espaces autres”, Architecture, Mouvement, Continuité, 5, octubre, 46-49, reed. en Dits et écrits, París, Gallimard, 1994, vol. IV, texto nº 360. Recoge una versión modificada de la conferencia pronunciada por Foucault el 14 de marzo de 1967 en el Circle d’Êtudes Architecturales, y cuya publicación solo fue autorizada por él poco antes de su muerte. Algunos extractos en francés de la primera versión fueron publicados en L’Architettura, cronache e storia, vol. XIII, nº 150 (1968), pp. 822-823, y traducidos al español como “Espacios otros: utopías y heterotopías”, Carrer de la Ciutat. Revista de Arquitectura, 1 (1978), pp. 5-9.

— (1999): Obras esenciales II. Estrategias de poder, J. Varela y F. Álvarez Uría (eds.), Barcelona, Paidós.

— (2009): Le corps utopique, suivi de Les heterotopies, posfacio de D. Defert, París, Lignes. Recoge dos conferencias radiofónicas pronunciadas por Foucault el 7 y el 21 de diciembre de 1966 en France Culture.

Fraser, N. (2008): Escalas de justicia, Barcelona, Herder (ed. original inglesa: Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world).

— (2014): "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo", New Left Review, 86, mayo-junio, pp. 57-86.

— (2015): Fortunas del feminismo, Madrid, Traficantes de Sueños.

Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019): Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica, Madrid, Morata.

Fukuyama, F. (1992): El fin de la historia y el último hombre, Barcelona, Planeta.

Garaudy, R. (1996): Les mythes fondateurs de la politique israélienne, París, Librairie Roumaine.

Garcés, M. (2017): Nueva ilustración radical, Barcelona, Anagrama.

Gardner, G.; Prugh, T. y Renner, M. (eds.) (2016): Ciudades sostenibles: del sueño a la acción. La situación del mundo 2016. Informe anual del Worldwatch Institute, apéndice de E. Santiago Muiño, Madrid, Icaria y FUHEM Ecosocial.

Georgescu-Roegen, N. (1996): La ley de la entropía y el proceso económico, Madrid, Argentaria y Visor.

Goody, Jack (2009): La evolución de la familia y el matrimonio, Barcelona, Herder (reed. en Valencia, PUV, 1986).

GRAIN (2016): El acaparamiento global de tierras en el 2016 sigue creciendo y sigue siendo malo, Barcelona, Grain.

Guasch, A. M. (2016): El arte en la era de lo global, 1989-2015, Madrid, Alianza.

Guerra Palmero, M. J.; Pérez García, N. y Roldán Dávila, G. (eds.) (2017): Las odiseas de Penélope. Feminización de las migraciones y derechos humanos, Ciudad de México, UNAM.

Harari, Y. N. (2014): Sapiens: De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad, Barcelona, Debate.

Harman, C. (2018): La otra historia del mundo. Una historia de las clases populares desde la Edad de Piedra al nuevo milenio, Madrid, Akal.

Hartog, F. (2007): Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Harvey, D. (2004): El nuevo imperialismo, Madrid, Akal.

— (2007): Espacios del capital. Hacia una geografía crítica, Madrid, Akal.

— (2008): "El derecho a la ciudad", New Left Review, 53, septiembre-octubre, pp. 23-39 (reed. en Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana, Madrid, Akal, 2013).

Heinberg, R. (2014): El final del crecimiento, Barcelona, El Viejo Topo.

Held, D. (1997): La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita, Barcelona, Paidós.

Held, D. y McGrew, A. (2003): Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial, Barcelona, Paidós.

Hernando, A. (2018): La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno, Madrid, Traficantes de Sueños.

Huntington, S. P. (2005): El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Barcelona, Paidós.

INFORME NACIONAL HÁBITAT III ESPAÑA (2014): Madrid, Dirección General de Arquitectura, Vivienda y Suelo, Ministerio de

Fomento, Gobierno de España.

Jacobs, J. ([1969] 1975): La economía de las ciudades, Barcelona, Península.

— ([1961] 2011): Muerte y vida de las grandes ciudades, Madrid, Capitán Swing.

Jonas, H. ([1979] 1995): El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Barcelona, Herder.

Klein, N. (2015): Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima, Barcelona, Paidós.

Koselleck, R. (1993): Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona, Paidós.

Land Matrix (2018): disponible en http://www.landmatrix.org (consultado el 20 de diciembre).

Laval, C. y Dardot, P. (2013): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, Barcelona, Gedisa.

— (2015): Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI, Barcelona, Gedisa.

Lefebvre, H. ([1974] 2013): La producción del espacio, prólogo de Ion M. Lorea, intr. de E. Martínez, Madrid, Capitán Swing.

— ([1968] 2017): El derecho a la ciudad (pres. de Ion M. Lorea, prólogo de M. Delgado), Madrid, Capitán Swing.

Llorente, M. (2015): La ciudad: huellas en el espacio habitado, Barcelona, Acantilado.

Locke, J. (1991): “Segundo ensayo sobre el gobierno civil”, Dos ensayos sobre el gobierno civil, Madrid, Espasa-Calpe.

Loraux, N. (2007): Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

Lorey, I. (2016): Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad,

Madrid, Traficantes de Sueños.

Lovelock, J. (1993): Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo, Barcelona, Tusquets.

Lyotard, J.-F. (1984): La condición postmoderna. Informe sobre el saber, Madrid, Cátedra.

Luxemburgo, R. ([1967] 1913): La acumulación del capital, Ciudad de México, Grijalbo.

Madden, D. y Marcuse, P. (2018): En defensa de la vivienda, Madrid, Capitán Swing.

Mann, M. (1991): Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C., Madrid, Alianza.

— (1997): Las fuentes del poder social, II. El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914, Madrid, Alianza.

Margulis, L. (2002): Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución, Madrid, Debate.

Marx, K. (1975): El capital. Crítica de la economía política, Libro I, 3 vols., Madrid, Siglo XXI.

Maturana, H. y Varela, F. (1996): El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano, Madrid, Debate.

Mellor, M. (2000): Feminismo y ecología, Ciudad de México, Siglo XXI.

McNeill, J. R. y McNeill, W. H. (2004): Las redes humanas: una historia global del mundo, Barcelona, Planeta.

Meadows, D. H.; Meadows, D. L. y Randers, J. (1993): Más allá de los límites del crecimiento, Barcelona, Círculo de Lectores.

— (2004): Los límites del crecimiento, 30 años después, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Meadows, D. H.; Meadows, D. L.; Randers, J. y Behrens III, W. W.

(eds.) (1972): Los límites del crecimiento. Informe del MIT al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad, México, FCE.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017): La frontera como método o la multiplicación del trabajo, Madrid, Traficantes de Sueños.

Mies, M. ([1986] 2019): Patriarcado y acumulación a escala mundial, Madrid, Traficantes de Sueños.

Mies, M. y Shiva, V. (1997): Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas, prólogo de A. Salleh, prólogo a la ed. española de Y. Herrero, Barcelona, Icaria.

Moore III, B.; Underdal, A.; Lemke, P. y Loreau, M. (2002): "The Amsterdam Declaration on Global Change", en Will Steffen, Jill Jäger, David J. Carson y Clare Bradshaw (eds.), Challenges of a Changing Earth, Berlín, Springer-Verlag, cap. 40, pp. 207-208.

Mumford, L. ([1967] 2010): El mito de la máquina I. Técnica y evolución humana, Logroño, Pepitas de Calabaza.

— ([1970] 2011): El mito de la máquina II. El pentágono del poder, Logroño, Pepitas de Calabaza.

— ([1961] 2014): La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas, Logroño, Pepitas de Calabaza.

Muxí Martínez, Z. (2018): Mujeres, casas y ciudades. Más allá del umbral, Barcelona, dpr-barcelona.

Nachtwey, O. (2017): La sociedad del descenso. Precariedad y desigualdad en la era posdemocrática, Barcelona, Paidós.

Niethammer, L. (1989): Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek, Rowohlt.

Observatorio Metropolitano de Madrid (ed.) (2013): Paisajes devastados. Después del ciclo inmobiliario: impactos regionales y urbanos de la crisis, Madrid, Traficantes de Sueños.

— (2014): La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano, Madrid, Traficantes de Sueños.

— (2015): El mercado contra la ciudad. Globalización, gentrificación y políticas urbanas, Madrid, Traficantes de Sueños.

OIM (2014): Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration, ed. de Tara Brian y Frank Laczko, Ginebra, Organización Internacional para las Migraciones.

— (2015): Informe sobre las Migraciones en el Mundo, 2015. Los migrantes y las ciudades: Nuevas colaboraciones para gestionar la movilidad, ed. de June J. H. Lee y Lorenzo Guadagno, Ginebra, OIM.

— (2017): Fatal Journeys. Improving Data on Missing Migrants, vol. 3, parte 2, ed. de Frank Laczko, Ann Singleton y Julia Black, Ginebra, OIM.

OIT (2012): ILO Global Estimate of Forced Labour. Results and methodology, International Labour Office (ILO), Special Action Programme to Combat Forced Labour (SAP-FL), Ginebra.

ONU (1992): Nuestro Futuro Común, Informe Brundtland de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Madrid, Alianza.

— (2015): Transformar nuestro mundo: Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, Nueva York, Asamblea General de la ONU.

— (2016): Declaración de Nueva York para los Refugiados y los Migrantes, Nueva York, Asamblea General de la ONU.

— (2017): International Migration Report 2017, Nueva York, ONU.

— (2018): Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, ONU.

ONU-Habitat (2016a): Urbanization and Development: Emerging Futures. World Cities Report 2016, Nairobi, United Nations Human Settlements Programme (UN-Habitat).

— (2016b): Nueva Agenda Urbana. Declaración de Quito sobre ciudades y asentamientos humanos sostenibles para todos, Quito, Conferencia de Naciones Unidas sobre Vivienda y Desarrollo

Urbano Sostenible Habitat III.

Pappé, I. (2007): Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos, Madrid, Akal.

Paquot, T. (2006): Terre urbaine. Cinq défis pour le devenir urbain de la planète, París, La Découverte.

Paquot, T. y Younès, C. (eds.) (2009): Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXe siècle, París, La Découverte.

Pérez Vejo, T. (2018): Repúblicas urbanas en una monarquía imperial. Imágenes de ciudades y orden político en América Virreinal, Bogotá, Planeta.

Piketty, T. (2014): El capital en el siglo XXI, Madrid, FCE.

PNUMA (2017): Fronteras 2017. Nuevos temas de interés ambiental, Nairobi, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

Prats, F.; Herrero, Y. y Torrego, A. (eds.) (2017): La gran encrucijada: sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico, Madrid, Libros en Acción, 2ª ed.

Prigogine, I. (1997): El fin de las certidumbres, Madrid, Taurus.

Prigogine, I. y Stengers, I. ([1979] 1983): La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia, Madrid, Alianza.

Puleo, A. (2011): Ecofeminismo para otro mundo posible, Madrid, Cátedra.

Randers, J. (2012): 2052: A Global Forecast for the Next Forty Years. Report to the Club of Rome, White River Junction (Vermont), Chelsea Green Publishing.

Razac, O. (2015): Historia política del alambre de espino, Santa Cruz de Tenerife, Melusina.

Riechmann, J.; Almazán Gómez, A.; Madorrán Ayerra, C. y Santiago Muíño, E. (2018): Ecosocialismo descalzo. Tentativas, Barcelona,

Icaria.

Robertson, R. (2000): “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”, Zona abierta, 92-93, pp. 213-242.

Sabater Pi, J. (1985): Etología de la vivienda humana. De los nidos de gorilas y chimpancés a la vivienda humana, Barcelona, Labor.

Said, E. W. ([1993] 1996): Cultura e imperialismo, Barcelona, Anagrama.

— ([1978] 2002): Orientalismo, Madrid, Debate.

— ([1999] 2016): Fuera de lugar, Madrid, Debolsillo.

Sánchez Ferlosio, R. (2000): “Un moisés de tercera mano”, El alma y la vergüenza, Barcelona, Destino, pp. 333-340.

Sassen, S. (1999): La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio, Buenos Aires, Eudeba.

— (2010): Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales, Buenos Aires/Madrid, Katz.

— (2015): Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global, Buenos Aires/Madrid, Katz.

Schrödinger, E. (1983): ¿Qué es la vida?, Barcelona, Tusquets.

Shiva, V. (2006): Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz, Barcelona, Paidós.

Schlögel, K. (2007): En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica, Madrid, Siruela.

Schmitt, C. (2003): El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius Publicum Europaeum”, Granada, Comares.

Sennet, R. (2007): Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental, Madrid, Alianza.

Sloterdijk, P. (2003/2004/2006): Esferas, 3 vols., Madrid, Siruela.

— (2007): En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización, Madrid, Siruela.

Soja, E. W. (1989): Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory, Londres, Verso.

— (1996): Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places, Oxford, Basil Blackwell.

— (2009): Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones, Madrid, Traficantes de Sueños.

— (2014): En busca de la justicia espacial, Valencia, Tirant lo Blanch.

Spier, F. (2011): El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad, Barcelona, Crítica.

Standing, G. (2013): El precariado. Una nueva clase social, Barcelona, Pasado y Presente.

Stearns, P. N. (2012): Una nueva historia para un mundo global. Introducción a la 'World History', Barcelona, Crítica.

Supiot, A. (2008): "L'inscription territoriale des lois", Esprit, noviembre, pp. 151-170.

— (2010): L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total, París, Seuil.

Susan, G. (2015): Los usurpadores. Cómo las empresas transnacionales toman el poder, Barcelona, Icaria.

Swyngedouw, E. (2004): Glocalisations, Philadelphia, Temple University Press.

— (2011): Designing the Post-Political city and the Insurgent Polis, Londres, Bedford Press, Civic City Cahier 5.

— (2018): Promises of the Political, Cambridge, MA, MIT Press.

Taibo, C. (2016): Colapso. Capitalismo terminal, transición

ecológica, ecofascismo, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Tilly, C. (1992): Coerción, capital y los estados europeos (990-1990), Madrid, Alianza.

Touraine, A. (1969): La sociedad post-industrial, Barcelona, Ariel.

Trischler, H. (2017): "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?", Desacatos, 54, pp. 40-57.

UNODC (2018): Global Report on Trafficking in Persons 2018, Viena, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.

Vallet, É. (2017): "Inefficace, coûteux, mortel, l'emmurement du monde se poursuit", The Conversation, 6 de julio.

Vallet, É. y David, C.-P. (2012): "Du retour des murs frontaliers en relations internationales", Études internationales, vol. XIII, nº 1, pp. 5-25.

Velasco, J. C. (2016): El azar de las fronteras, Ciudad de México, FCE.

Vernadsky, V. I. ([1926] 1997): La biosfera, introducción de R. Margalef, Madrid, Fundación Argentaria y Visor.

Via Campesina et al. (2018): "El Pacto Mundial sobre Migración no representa un cambio en la actual ofensiva contra los migrantes y los refugiados" (disponible en http://www.sinpermiso.info), 23 de diciembre.

Vicente Giménez, T. (ed.) (2016): Justicia ecológica en la era del Antropoceno, Madrid, Trotta.

Virilio, P. (1999): La inseguridad del territorio, Buenos Aires, La Marca.

— ([1977] 2006): Velocidad y política. Ensayo de dromología, Buenos Aires, La Marca.

Von Bertalanffy, L. (1976): Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones, Ciudad de México, FCE.

Wacquant, L. (2009): Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social, Barcelona, Gedisa.

Wajcman, J. (2017): Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital, Barcelona, Paidós.

Wallerstein, I. (1974/1989/1998): El moderno sistema mundial, 3 vols., Madrid y Ciudad de México, Siglo XXI.

— (2012): El capitalismo histórico, Madrid, Siglo XXI.

Welzer, H. (2010): Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI, Madrid, Katz.

Wesselbaum, D. y Aburn, A. (2019): "Gone with the wind: International migration", Global and Planetary Change, vol. 178, julio, pp. 96-109.

Wright, E. O. (2014): Construyendo utopías reales, Madrid, Akal.

— (2018): Comprender las clases sociales, Madrid, Akal.

World Economic Forum (2018): The Global Risks Report 2018, Davos, WEF.

Zafra, R. (2010): Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo, Madrid, Fórcola Ediciones.

— (2017): El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital, Barcelona, Anagrama.

Zarka, Y. C. (2016): La inapropiabilidad de la Tierra. Principio de una refundación filosófica frente a los desafíos de nuestro tiempo, Ulzama, Ned Ediciones.

Índice

CAPÍTULO 1. EL GIRO ESPACIAL DE LA CULTURA CINTEMPORÁNEA

Adiós al progreso, límites del crecimiento y sociedad digital

Del calendario de la revolución al mapa de la resistencia

Los mapas del tiempo cósmico, biológico y humano

La pluralidad de escalas y de lugares

CAPÍTULO 2. LAS DOS GRANDES CONTRADICCIONES DE LA SOCIEDAD GLOBAL

La globalización amurallada

Los límites del crecimiento ilimitado

Guerras por los recursos y refugiados bélicos

Cambio climático y refugiados ambientales

Mercado global de tierras y refugiados económicos

CAPÍTULO 3. ¿ DE QUIÉN ES LA TIERRA?

Los mitos fundadores de la soberanía estatal

La soberanía, la propiedad y el capitalismo

Desposesión, explotación y esclavitud

De la posesión excluyente al usufructo compartido

CAPÍTULO 4. LA TIERRA URBANIZADA Y EL DERECHO A LA CIUDAD

Globalización y urbanización de la Tierra

La justicia espacial y el derecho a la ciudad

NOTA FINAL

BIBLIOGRAFÍA